Justiça e Direito

A democracia

C0000050530

9 788533 612570

A DEMOCRACIA

Hans Kelsen

Martins Fontes

Hans Kelsen atingiu, com a sua *Teoria Pura do Direito*, o ápice do positivismo jurídico e representa um ponto de referência obrigatório para todas as teorias posteriores. A aceitação do kelsenianismo, hoje, como teoria do direito não parece plenamente compartilhada. Muitos indícios, no entanto, apontam para um vivo interesse pela releitura do Kelsen filósofo da política; particularmente o Kelsen teórico – rigoroso e conseqüente – da democracia política. Revelando uma grande sensibilidade pelo problema da conciliação da democracia com o sistema econômico-social freqüentemente considerado incompatível com uma organização política de tipo democrático. Para Kelsen, a democracia é um processo que comporta variações entre um máximo e um mínimo de liberdade. Este processo permite a manifestação de uma pluralidade de valores que não são absolutos, mas relativos, e têm na base a liberdade política. Esta obra reúne as reflexões de Kelsen que desenvolvem teoricamente o problema da liberdade como problema central da democracia.

Hans Kelsen nasceu em Praga, em 11 de outubro de 1881, e morreu em Berkeley (EUA), em 19 de abril de 1973. Lecionou Direito Público e Filosofia do Direito, de 1911 a 1930, na Universidade de Viena, e depois Direito Internacional e Filosofia do Direito em Colônia. Deixou a Alemanha com o advento do nacional-socialismo. Foi professor em Genebra, no Institut des Hautes Études Internationales, e a seguir nos EUA, para onde se transferiu em 1940, nas Universidades de Harvard e da Califórnia. Suas obras estão sendo publicadas em português pela Martins Fontes: *Teoria Pura do Direito*, *Teoria Geral do Direito e do Estado*, *O Problema da Justiça*, *O que é Justiça* e *A Ilusão da Justiça*.

Imagem da capa: Ford Madox Brown, *Trabalho*. Detalhe

A DEMOCRACIA

A DEMOCRACIA

Hans Kelsen

Tradução
IVONE CASTILHO BENEDETTI
JEFFERSON LUIZ CAMARGO
MARCELO BRANDÃO CIPOLLA
VERA BARKOW

Martins Fontes
São Paulo 2000

Títulos originais:
VOM WESEN UND WERT DER DEMOKRATIE, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1929.
DAS PROBLEM DES PARLAMENTARISMUS, Wien-Leipzig, W. Braumüller, 1924.
FOUNDATIONS OF DEMOCRACY, in "Ethics", LXVI (1955-56), nº 1, parte II.
DER BEGRIFF DES STAATES UND DIE SOZIALPSYCHOLOGIE.
MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG VON FREUDS.
THEORIE DER MASSE, in "Imago", 1922, VIII, 2, pp. 97-141.
ABSOLUTISM AND RELATIVISM IN PHILOSOPHY AND POLITICS,
in "The American Political Science Review", XLII (1948), nº 5.
Copyright © Hans Kelsen Institute, Viena.
Copyright © 1955, 1966, 1981, 1984 by Società editrice il Mulino, Bologna,
pela organização e aparelho crítico da coletânea.
Copyright © Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,

originais em alemão: Vera Barkow
originais em inglês: Jefferson Luiz Camargo e Marcelo Brandão Cipolla
originais em italiano: Ivone Castilho Benedetti

Revisão da tradução
Monica Stahel, Luís Carlos Borges, Eduardo Brandão
Revisão gráfica
Maurício Balthazar Leal e Rosali Petrof
Produção gráfica
Geraldo Alves
Composição
Antonio José da Cruz Pereira
Antonio Neuton Alves Quintino
Marcos de O. Martins

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Kelsen, Hans, 1881-1973.
A democracia / Hans Kelsen. – 2ª ed. – São Paulo : Martins Fontes, 2000. – (Ensino superior)

Tradução dos originais em alemão: Vera Barkow; dos originais em inglês: Jefferson Luiz Camargo, Marcelo Brandão Cipolla; dos originais em italiano: Ivone Castilho Benedetti.
ISBN 85-336-1257-5

1. Democracia 2. Política I. Título. II. Série.

00-1866 CDD-321.8

Índices para catálogo sistemático:
1. Democracia : Ciência política 321.8

Todos os direitos para a língua portuguesa reservados à
Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 330/340
01325-000 São Paulo SP Brasil
Tel. (11) 239-3677 Fax (11) 3105-6867
e-mail: info@martinsfontes.com
http://www.martinsfontes.com

Índice

Introdução: Kelsen e a doutrina pura do Direito 1

PRIMEIRA PARTE

A DEMOCRACIA SEGUNDO KELSEN

Essência e valor da democracia 23
Prefácio 25
I. A liberdade 27
II. O povo 35
III. O parlamento 45
IV. A reforma do parlamento 53
V. A representação profissional 61
VI. O princípio da maioria 67
VII. A administração 79
VIII. A escolha dos chefes 87
IX. Democracia formal e democracia social 99
X. Democracia e concepção de vida 103

O problema do parlamentarismo 109

Fundamentos da democracia 137
I. Democracia e filosofia 139
A Democracia como "governo do povo": um procedimento político 139
A doutrina soviética de democracia 146
Uma nova doutrina da representação 148
Absolutismo filosófico e relativismo filosófico 161
A idéia de liberdade natural e social 167
A idéia metafísica de liberdade 168
A doutrina da democracia de Rousseau 172
O princípio do voto majoritário 178

O tipo democrático de personalidade 180
O princípio de tolerância 182
O caráter racionalista da democracia 185
O problema da liderança 188
Democracia e paz 191
A democracia e a teoria do Estado 192
A democracia na história das idéias políticas 195
A democracia como relativismo político 201
Jesus e a democracia 203

II. Democracia e religião 205
A democracia como problema da justiça 205
O positivismo relativista responsável pelo totalitarismo 207
A teologia da justiça de Emil Brunner 211
A doutrina cristã do direito natural 215
Liberdade e igualdade segundo a teologia protestante 220
A concepção de Reinhold Niebuhr. A religião é a base necessária da democracia 229
O relativismo religioso 233
A tolerância com base religiosa 238
A filosofia da democracia de Jacques Maritain . 244
A democracia e o Evangelho 248

III. Democracia e economia 253
Capitalismo e socialismo em relação à democracia 253
A doutrina marxista de que a democracia só é possível sob um sistema econômico socialista 254
Capitalismo e ideologia política 256
Uma "redefinição" da democracia 258
A alegada incompatibilidade da democracia com o socialismo (economia planificada) 265
A "regra de Direito" 268
Democracia e liberdade econômica 274
Democracia como governo estabelecido mediante concorrência 279
Capitalismo e tolerância 281
Propriedade individual e liberdade na doutrina do direito natural de John Locke 283
A propriedade coletiva na doutrina do direito natural 287
Propriedade individual e liberdade na filosofia de Hegel 290
Propriedade individual e liberdade na teologia de Emil Brunner 294

SEGUNDA PARTE

OS PRESSUPOSTOS DA TEORIA DEMOCRÁTICA DE KELSEN

O conceito de Estado e a psicologia social, com especial referência à teoria de grupo de Freud 301

Absolutismo e relativismo na filosofia e na política ... 345

Notas 359

Introdução

Kelsen e a doutrina pura do Direito

É opinião amplamente generalizada que a cultura político-jurídica do século XX no Ocidente (em primeiro lugar continental, e em segundo lugar de língua inglesa) foi notavelmente influenciada pelo pensamento de Hans Kelsen: seja em sentido positivo, com o chamado sucesso do kelsenismo; seja em sentido negativo, com as batalhas, muitas vezes cruzadas, contra o kelsenismo. Sucesso e insucesso parecem estar ligados sobretudo à *Reine Rechtslehre* e à sua evolução. A *Festschrift*, publicada na Áustria por ocasião do nonagésimo aniversário do nascimento de Kelsen, abre-se significativamente com um ensaio que tem como título "Das Lebenswerk Hans Kelsens: Die Reine Rechtslehre"[1].

Não há dúvida de que no complexo multiforme da produção kelseniana a *doutrina pura do direito* assinala da forma mais nítida a originalidade do estudioso; e é também verdade que, justamente devido a essa originalidade, o próprio Kelsen reivindicava o mais alto grau de cientificidade, o status de teoria rigorosamente descritiva e avaliativa[2].

As teses da doutrina pura são bem conhecidas, mas não parece inoportuno apresentar aqui as que são verdadeiros pontos pacíficos em toda a sua evolução, em suma, as que constituíram pontos de referência obrigatórios tanto para as adesões quanto para as críticas. Antes de tudo, a identificação do Estado com o direito (ou, se preferirmos, a dissolução daquele neste); em segundo lugar, a exclusão (ou, se preferirmos, a expulsão) da noção de direito (e portanto de Estado) de qualquer referência a valores, em especial aos de justiça, por irra-

cionais; a elaboração, enfim, de um modelo normativo geral (e de submodelos) válido para todas (ou quase todas) as ordenações jurídicas.

Colocação entre parênteses de conteúdos, seja como conteúdos "nominais" desta ou daquela ordenação, desta ou daquela norma, seja como comportamentos efetivos correspondentes ou não aos conteúdos "nominais" (mas não o desconhecimento de que outras disciplinas possam e devam tratar disso); estudo, por conseguinte, das estruturas formais das ordenações; atitude de rigorosa avaliatividade (que isso venha a ser depois efetivamente realizado é outra questão), essas são as condições mínimas necessárias para elaborar uma teoria científica do direito, tal qual a *Reine Rechtslehre* sempre se propôs ser.

Foi exatamente em torno desses núcleos da doutrina pura do direito que se construíram o sucesso e o insucesso do kelsenismo. Do sucesso — e nele incluo as correções e os ajustamentos com que uma doutrina se enriquece — não é o caso de se falar aqui[3].

Em vez disso, vale a pena tentar uma explicação, necessariamente parcial, do insucesso, porque, se ao primeiro não faltou generosidade para com Kelsen, o segundo foi sumamente injusto.

A *Reine Rechtslehre* certamente foi a contribuição mais original de Kelsen para a filosofia do direito em nosso século, mas não representa o Kelsen integral, que foi, entre outras coisas, jurista, ou melhor, estudioso do direito positivo em seus conteúdos (especialmente do direito constitucional e do direito internacional), praticante do direito em altíssimo nível e, voltando a um plano mais teórico, também historiador do pensamento político-jurídico, antropólogo-sociólogo e, finalmente, filósofo político. Ora, se os estudos feitos por Kelsen em história das idéias, em sociologia-antropologia e, especificamente, em direito podem (talvez) ser lidos em si, é minha firme opinião que o Kelsen teórico não pode ser lido independentemente do Kelsen filósofo político.

Quanto à *Reine Rechtslehre*, realmente, todas as ordenações são pouco definidas, com exceção das diferenças estruturais: o Sacro Império Romano, uma monarquia constitucional, um Estado fascista, um Estado socialista não são nem mais nem menos ordenações jurídicas do que os Estados democráticos. As liberdades negativas podem ser reconhecidas até mesmo num sistema autocrático, assim como podem ser mais ou menos fortemente limitadas num sistema democrático. Da mesma maneira, a liberdade política (ou seja, o poder de governar) pode ser mais ou menos estendida: a todos, a muitos, a poucos, em última instância a um só.

A produção das normas pode ser centralizada ou descentralizada, e em ambos os casos em diferentes medidas.

Não é, portanto, tudo isso que subtrai ou acrescenta qualquer coisa à juridicidade de uma ordenação, que é tal por razões bem diferentes.

Ora, todas essas teses, e mais outras que poderiam ser enumeradas, teses próprias da teoria geral do direito, também valem para o Kelsen filósofo da política?

Sem dúvida eu diria que não, e é lamentável constatar que muitas vezes as teses da *Reine Rechtslehre* foram lidas, sobretudo pelos detratores, como teses de filosofia política, com todas as instrumentalizações e os equívocos que disso podiam derivar.

Uma leitura feita assim não poderia deixar de qualificar aquela filosofia política (se realmente fosse filosofia política), no melhor dos casos, como agnóstica e, no pior, como cínica; analogamente, uma instrumentalização da mesma podia avalizar um Estado burguês capitalista, um Estado fascista, ou um Estado socialista. O que, para uma "teoria pura", é francamente um pouco demasiado.

As primeiras divulgações de Kelsen na Itália

Entretanto, não se pode dizer que a cultura italiana, mesmo a que só lê traduções, carecesse de instrumentos para uma comparação entre o Kelsen teórico do direito e o Kelsen filósofo político. Os primeiros textos — salvo o primeiríssimo, dedicado a um tema específico da teoria geral, ou seja, a distinção entre direito público e direito privado[4] — apareceram todos naquela estranha (uso o adjetivo no bom sentido) revista

do regime, dirigida por Volpicelli, cujo nome era *Nuovi studi di diritto, economia e politica* (Novos estudos de direito, economia e política). Nela foi publicado, em 1929, o importante ensaio "Il problema del parlamentarismo" (O problema do parlamentarismo)[5].

No mesmo ano surge a primeira parte de "I lineamenti de una teoria generale dello stato" (Elementos de uma teoria geral do Estado), que será completado naquela revista no ano seguinte (1930).

Ainda a mesma revista de Volpicelli publica, no decorrer daqueles anos, outros textos de Kelsen[6]. Mas o mais significativo é que poucos anos depois, em 1933, Volpicelli reúne num volume os textos anteriormente publicados em *Nuovi studi* e acrescenta o primeiro ensaio de Kelsen com forte cunho teórico sobre o problema da democracia[7]. Trata-se de "Wom Wesen und Wert der Democratie", que fora publicado em 1920-21 no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*[8] e cuja segunda edição, revista, será publicada em 1929[9]. Não estão claros os motivos pelos quais, em 1933, Volpicelli publica em italiano a primeira edição do ensaio, a de 1920-21, e não a segunda, revista, de 1929, que já estava circulando havia alguns anos[10]. O fato, todavia, não tem grande importância, já que o cunho teórico do primeiro ensaio permanece quase inalterado da primeira para a segunda edição. Não é, porém, isento de significado o fato de no mesmo ano, 1933, Renato Treves publicar, em *Archivio giuridico*, "La dottrina pura del diritto. Metodo e concetti fondamentali" (Doutrina pura do direito. Método e conceitos fundamentais)[11], que é a tradução de "Methode und Grundbegriff der Reine Rechtslehre", publicada no mesmo ano, no original alemão[12].

Em 1933 a cultura italiana tinha disponíveis as primeiras formulações, em forma já suficientemente elaborada, das principais tomadas de posição de Kelsen: as relativas a uma teoria geral (e pura) do direito e do Estado (Volpicelli-Treves); as destinadas a uma filosofia política específica, a democracia (Volpicelli); as que tratavam das implicações e aplicações da doutrina democrática ("Il problema del parlamentarismo") (Volpicelli), e, finalmente, as relativas aos adversários da doutrina pura do direito ou da teoria democrática (Volpicelli)[13].

Contudo, não foi dos temas de filosofia política que a cultura italiana tomou posse, mas da *Reine Rechtslehre* e, de certo modo, da polêmica com o jusnaturalismo (mas esta também em relação com a batalha pelo positivismo jurídico, de que a *Reine Rechtslehre* se apresentava como defensora). Os ouvidos da maioria estiveram surdos, ou talvez ensurdecidos, pelo estrépito do regime, enquanto as vozes achavam mais fácil, ou menos difícil, falar sobre os conceitos puros e formais da teoria do direito e não sobre os conceitos, certamente mais problemáticos, de direito e democracia, democracia e capitalismo, democracia e socialismo.

A injustiça em relação a Kelsen foi, portanto, dupla: por um lado, para com o Kelsen da *Reine Rechtslehre*, lido como o santo protetor de qualquer sistema político; por outro, para com o Kelsen teórico da democracia, que foi substancialmente ignorado.

Kelsen revisitado

A reparação e com ela, acrescentemos, a elaboração de um balanço inicialmente rejeitado, no qual não se previa que todas as opiniões fossem registradas no ativo, partiu da iniciativa da editora Mulino, em 1955, de publicar, a cargo de Matteucci[14], o ensaio "Essência e valor da democracia" (Essenza e valore della democrazia), com outros dois ensaios: "Absolutismo e relativismo na filosofia e na política" ("Assolutismo e relativismo nella filosofia e nella politica") e "O que é a justiça?" ("Che cosa è la giustizia?"). Onze anos depois segue outra edição que acrescenta à precedente o longo ensaio "Fundamentos da democracia" ("I fondamenti della democrazia"), publicado contemporaneamente à edição italiana na revista *Ethics*[15], e o ensaio "A doutrina do direito natural diante do tribunal da ciência" ("La dottrina del diritto naturale davanti al tribunale della scienza")[16]. Ambas as edições da Mulino reproduziam, aliás, a fórmula de Volpicelli, simplesmente invertendo-lhe os pólos. Realmente, se Volpicelli encabeçava com "Elementos de uma teoria geral do Estado", Matteucci encabeça com o ensaio sobre a democracia: os ou-

tros ensaios ou dizem respeito ao problema da justificação filosófica ou ao problema do direito natural. Mas nos anos cinqüenta tinham início duas outras operações culturais: em 1952, como apêndice à *Teoria geral do direito e do Estado*[17], é publicado o ensaio "A doutrina do direito natural e o positivismo jurídico"[18], que pertence, legitimamente, ao filão dos textos sobre ou contra o direito natural (já representado na ed. Volpicelli e na ed. Matteucci); mas no mesmo ano da edição Matteucci é publicado, a cargo de G. Treves para Edizioni di Comunità, o volume *A teoria comunista do direito* (*La teoria comunista del diritto*)[19].

Esses fatos marcam, em minha opinião, uma virada no interesse da cultura italiana em relação a Kelsen. Estabelecido que o maior interesse recaía sobre o Kelsen da *Reine Rechtslehre*, vai-se afirmando como independente (linha Mulino) o interesse pelo Kelsen teórico da democracia. O interesse pelo Kelsen antijusnaturalista vai ganhando corpo e culmina com o ensaio editado por Losano sobre o problema da justiça[20]; o interesse pelo Kelsen que acerta as contas com as teorias socialistas, estimulado pela edição de Giuseppino Treves, também abre um caminho, ao se redescobrirem textos anteriores, culminando, até hoje, com a tradução feita em 1978 de *Socialismo e Estado*, a cargo de Racinaro[21], e com a de *Teoria geral do direito e materialismo histórico*, a cargo de F. Riccobono, em 1979[22].

Pode-se afirmar que da cepa comum da filosofia política de Kelsen destacaram-se (e talvez não seja uma simples vicissitude editorial) as partes da filosofia política que eram especificamente "contra" alguma outra filosofia política. Pareceu oportuno, portanto, que a presente coletânea de textos filosófico-políticos de Kelsen se concentrasse principalmente na idéia de um Kelsen teórico da democracia, e não de um Kelsen que, em nome da democracia, conduz batalhas, quer de direita, quer de esquerda.

O pensamento de um autor complexo, longevo e que, exatamente por isso, respirou atmosferas culturais diferentes, com momentos de intranqüilidade, mas sem o uso de máscaras respiratórias, leva quase fatalmente à periodização. Esse é o caso de Kelsen, sobre o qual se costuma distinguir (no mínimo) um

período continental, aliás da Europa Central, e um período amplamente anglo-saxão (mas não faltam propostas mais sutis). Ora, se a periodização da produção kelseniana vale para o Kelsen da *Reine Rechtslehre* e para o Kelsen jurista (inicialmente mais "constitucionalista" e depois mais "internacionalista"), não me parece válida (ou, se válida, minimamente) para o Kelsen teórico da democracia. A expatriação de Viena, as peregrinações continentais, a instalação definitiva nos Estados Unidos da América só incidiram marginalmente sobre a concepção da democracia da forma exposta por Kelsen no ensaio "Wom Wesen und Wert der Democratie". Desde a *Foundations of Democracy*, de 1955, muitas coisas mudaram: a ordem política de vários Estados europeus mudou em sentido democrático; no plano do debate teórico, os interlocutores ativos são outros: não mais o *amicus* Weber, o *hostis* Schmitt e os "recuperáveis" como Mosca e Michels. Agora os interlocutores são, por um lado, os teólogos cristãos Brunner, Niehbur, Maritain, que querem fagocitar em sua concepção religiosa do mundo as idéias democráticas, e de outro os laicos burgueses, como Hayek, que querem apropriar-se com exclusividade da ideologia democrática. Mas não me parece que, pelo menos em substância, as coisas tenham mudado muito.

Tenho a impressão de que o "edifício" democrático de Kelsen já estava completamente projetado em "Wom Wesen und Wert der Democratie". Os decênios seguintes e os acontecimentos pouco lhe acrescentaram e nada lhe subtraíram. Por esse motivo, fixarei minhas observações em primeiro lugar e fundamentalmente no ensaio que abre a presente coletânea.

Existência ou valor da democracia?

O objeto do primeiro ensaio, aqui apresentado, é duplo, como o próprio título manifesta: por um lado trata-se de expor o que a democracia "é" (obviamente segundo Kelsen), o *Wesen*, e por outro lado trata-se de dizer as razões por que ela é preferível a outras formas de organização política, o *Wert*. Seria de esperar que a sucessão dos dois objetivos fosse a mesma do título, ou seja: primeiro o problema de esclarecer o que

é a democracia e depois o problema de argumentar a preferibilidade. Entretanto, ao longo do ensaio as coisas não ocorrem exatamente assim.

Em todo o primeiro capítulo "a liberdade" diz respeito não ao *Wesen*, mas ao *Wert* da democracia. A passagem que me parece mais significativa a esse respeito está no início, e nela se lê: "A discordância entre a vontade do indivíduo, ponto de partida da exigência de liberdade, e a ordem estatal, que se apresenta ao indivíduo como vontade alheia, é inevitável;... num estado democrático... essa discordância se reduz a um mínimo aproximativo..."[23]

A contraposição autonomia-heteronomia é inelutável, mas a relação entre as duas não é imóvel. A contraposição é inevitável porque se baseia em dois dados reais: por um lado (autonomia) a "insopitável aspiração do homem à liberdade", e por outro (heteronomia) a necessidade de uma coação social "se é que deve haver sociedade e, ainda mais, Estado"[24]. O problema então é reduzir ao mínimo o afastamento entre autonomia (liberdade anárquica) e heteronomia (coerção externa). Isso é possível, diz Kelsen, mediante a passagem da liberdade da anarquia à liberdade da democracia.

Enquanto Kelsen afirma que "se temos de ser comandados, queremos sê-lo por nós mesmos"[25], nada está dizendo de especialmente novo na tradição do pensamento liberal democrático, mas são as passagens seguintes que demonstram a peculiaridade do pensamento de Kelsen.

Se a autonomia pode aumentar e a heteronomia diminuir ou, em última instância, coincidir na medida em que os sujeitos à obediência são os mesmos que estabelecem as regras às quais deverão obedecer, conclui-se que o máximo de democracia é constituído por uma democracia direta na qual todas as decisões são tomadas unanimemente.

O princípio da unanimidade, porém, é rechaçado não só porque baldaria qualquer idéia de "ordem social" (e essa é a crítica específica dirigida ao unanimismo), mas também porque conseguiria (dado que tivesse êxito) aquela feliz coincidência entre autonomia e heteronomia (ou melhor, a redução da heteronomia em favor da autonomia) só no momento da decisão. E se, no momento da execução, ou da obediência, alguns,

alguém, mesmo que seja uma só pessoa, tivesse mudado de opinião? É evidente que quem muda de opinião sobre uma decisão unânime de que participou, de "livre" que era naquele momento passa, no momento seguinte, para uma condição de "não-liberdade". Kelsen sublinha, assim, com extrema eficácia, a natureza dinâmica da relação "liberdade — não-liberdade" e a sua dependência da possível mudança de opinião dos indivíduos.

O argumento vai contra o princípio de unanimidade, mas também vale para as decisões tomadas por maioria, especialmente para as de maioria qualificada. Com o princípio da maioria qualificada estabelece-se uma discriminação entre "os da maioria" e "os da minoria"; os da maioria devem ser algo mais que simplesmente "os da maioria" e os da minoria devem ser ainda "menos". Quem mudar de idéia depois de uma decisão tomada por maioria qualificada encontrará, obviamente, maiores dificuldades para passar do estado de não-liberdade para o de liberdade. Cumpre ressaltar o peso que nessa argumentação tem a idéia de que, frente a decisões já tomadas, em relação às quais determinou-se uma situação de liberdade (maioria) e de não-liberdade (minoria), os indivíduos podem mudar de opinião e, portanto, pode mudar sua condição de liberdade. É evidente a estreita conexão entre essa tese e a outra sobre a incognoscibilidade dos valores e a conseqüente relatividade dos mesmos, à qual voltarei adiante.

Os valores dos quais é portadora a maioria não são menos valores do que aqueles dos quais é portadora a minoria. A ordem social deverá apropriar-se dos valores expressos pela maioria, mas sem impedir nem dificultar que a minoria se torne maioria, levando os seus valores para a ordenação. Segue-se que o *proprium* de um sistema democrático não é o princípio da unanimidade nem o das maiorias qualificadas (pelo menos em princípio), mas o da maioria simples.

Até aqui o valor fundamental em baila é a liberdade individual e, talvez mais precisamente, a garantia do menor grau possível de não-liberdade.

Kelsen rejeita categoricamente qualquer justificação do princípio majoritário fundada na idéia de igualdade em relação ao poder, ou seja, a de que "a maioria de votos tem maior poder que a minoria de votos"[26].

A idéia de igualdade está conjugada não com o poder mas com a liberdade; se é inevitável que haja livres e não-livres, é razoável que o maior número possível de indivíduos seja livre. "Portanto, a concordância entre vontades individuais e vontade do Estado será tanto mais fácil de obter quanto menor for o número de indivíduos com os quais seja necessário um acordo para decidir uma modificação na vontade do Estado."[27] Será o caso de desconfiar que Kelsen tenha, assim, redescoberto e valorizado ao máximo, sem admitir, uma idéia tipicamente jusnaturalista como a de liberdade?

Povo, representação, democracia "representativa"

Parece-me que as concepções democráticas, consideradas na medida do possível em bloco, trabalham, segundo ângulos evidentemente diferentes, com três idéias fundamentais que, de modo geral, seguem uma ordem mais ou menos constante: a idéia da soberania popular, a idéia da igualdade dos homens (ou dos cidadãos), a idéia de liberdade (política).

Já vimos que Kelsen põe em primeiro lugar a idéia de liberdade política: a de igualdade dá-lhe suporte.

E a idéia de soberania popular (com todas as suas derivações, a partir da distinção entre titularidade e exercício da soberania, representação, etc.)? Bem, a idéia de soberania popular é varrida de uma vez. A bem da verdade, não diretamente, pelo menos em "Wom Wesen", mas com um golpe ainda mais radical. É a própria noção de povo que se põe em discussão. Retomando análises já desenvolvidas em textos de teoria geral do direito e no ensaio aqui transcrito sobre o conceito de Estado, Kelsen exclui a possibilidade de estabelecer uma noção de "povo", ou seja, de uma unidade de indivíduos, ficando no âmbito do levantamento sociológico; a única unidade com base na qual se pode construir a noção de povo é a normativa e determinada pela "submissão das pessoas à mesma ordem jurídica estatal"[28]. No fundo, nem mesmo das pessoas em sua inteireza de indivíduos, mas no exercício de atos específicos e relações individuais (observe-se o pluralismo kelseniano nesse aspecto). O povo como conjunto de indivíduos é uma

irrealidade no plano sociológico e uma ficção no plano ideológico (com funções bem precisas). No plano normativo, contudo, pode, numa primeira aproximação, ser individualizado como o conjunto dos titulares dos direitos políticos. Mas nem isto basta, segundo Kelsen: dada a fórmula "democracia é governo do povo", e se povo é o conjunto dos titulares dos direitos políticos, então "povo" é o conjunto dos titulares políticos que efetivamente os exercem. Se assim fosse, "democracia" no sentido genérico de "governo do povo" seria o atributo de qualquer sistema político que se apresentasse como ordenação jurídica. É uma questão de maior ou menor número de titulares dos direitos políticos — muitos, poucos, em última instância um —, mas, segundo este critério, sempre democracia. A conclusão é indubitavelmente paradoxal, se não absurda, e por isso Kelsen a rejeita. Portanto, que não se fale de povo como titular de uma soberania cujo exercício pode ser pessoal ou ser mais ou menos delegado. Esse é um caminho que não leva a nenhum esclarecimento sobre a idéia de democracia, ou melhor, que identifica democracia com autocracia, como resulta da fácil substituição da fórmula "governo do povo" pela fórmula "governo para o povo"[29].

Da redução da noção de povo à noção jurídica no sentido acima deriva também a desmistificação da noção de representação do povo nos chamados sistemas representativos. Também nesses contextos a "representação" é uma ficção — seja com valores ideológicos diferentes, seja nos sistemas de democracia representativa, seja nos sistemas de autocracia. Mesmo o monarca, do único ponto de vista correto (ou seja, o jurídico), representa o povo, não menos do que os membros de um parlamento representam os próprios eleitores. Sem levar em conta os sistemas de democracia direta, para os quais o problema da representação obviamente não se apresenta, democracia e autocracia podem, aliás, distinguir-se não pela natureza da representação, mas pelo modo de instituição do assim chamado representante ou dos representantes: assunção pessoal do poder de governo (por diversas razões: carisma, direito divino, *lex successionis*, etc.), assunção do mesmo como base e conseqüência de um exercício prévio de direitos políticos (substancialmente, eleição).

A representação, portanto — no sentido próprio do termo —, está fora de questão.

Por conseguinte, mesmo considerando a democracia sob o aspecto da representação, acaba-se num beco sem saída. Mas a crítica da idéia de representação do povo que tem por base a consideração de que o povo não pode ser determinado em termos sociológicos confere a Kelsen uma operação isenta de preconceitos, brilhante e, a meu ver, feliz.

Se a análise sociológica das sociedades modernas revela a inconsistência da noção de povo, por outro lado traz à tona uma realidade própria das sociedades modernas, uma realidade de fato, da qual vivem e se alimentam as modernas democracias, uma realidade, aliás, segundo Kelsen, que se mantém atrás dos bastidores. São os partidos políticos. A democracia ideal fala e continua falando de soberania popular, que, como já se viu, é uma ficção.

Os que são titulares dos direitos políticos (o que se estabelece normativamente) e os que efetivamente os exercem (o que se estabelece num plano factual-sociológico) são duas entidades diversas, e a sua diversidade "coloca-nos diante da realidade de um dos elementos mais importantes da democracia real: os partidos políticos que agrupam os homens de mesma opinião para lhes garantir uma influência efetiva sobre a gestão dos *assuntos públicos*"[30]. "Estes se apresentam na forma frouxa de associação livre e, freqüentemente, sem nenhuma forma jurídica. No entanto uma parte muito essencial da formação da vontade geral ocorre neles, parte cuja preparação decide a sua ulterior orientação: os impulsos provenientes dos partidos políticos são como numerosas fontes subterrâneas que alimentam um rio que sai para a superfície apenas na assembléia popular ou no parlamento, para depois correr do lado de cá num leito único."[31]

Alguns pontos pacíficos

Talvez tenha me demorado mais do que convém, mas menos do que desejaria, nos princípios da teoria democrática de Kelsen.

Afinal qual é a essência da democracia segundo Kelsen?

Tentarei não repetir o que já foi dito nos parágrafos anteriores e ir diretamente ao cerne do problema: a democracia é simplesmente uma das técnicas possíveis de produção das normas da ordenação. Mas é uma técnica que tem características peculiares. Eliminadas as incrustações ideológicas, como as de soberania popular e representação, reconhecida a impossibilidade de esquivar-se ao princípio da divisão do trabalho, a democracia moderna é o sistema de produção das normas da ordenação que confia tal tarefa a um corpo (parlamento) eletivo, com a base mais ampla possível (sufrágio universal) e com método eleitoral proporcional (mesmo sem pretensões de representação), e que funciona, via de regra, segundo o princípio da maioria simples.

Retomo, com algumas integrações, os corolários de tal concepção.

Em primeiro lugar, no que se refere ao parlamentarismo: o parlamentarismo é a conseqüência do princípio da divisão do trabalho. Como tal, vale tanto para os sistemas autocráticos quanto para os democráticos. Em todo caso a democracia não pode passar sem ele. O parlamentarismo democrático caracteriza-se pelo sufrágio universal, livre e secreto, pela competição de partidos, pelo método eleitoral proporcional, pelo princípio da maioria simples, pela relação dialética entre maioria e minoria.

O parlamentarismo pode ser corrigido, seja para aumentar a sua democraticidade (ou seja, maior liberdade dos cidadãos; por exemplo, com o *referendum* ou com as várias formas de iniciativa legislativa popular), seja para diminuí-la (princípio das maiorias qualificadas, sistemas eleitorais majoritários, etc.), mas não pode ser eliminado.

Está claro que, se na primeira direção o sistema democrático incorpora princípios e instrumentos da democracia direta, na segunda incorpora princípios e instrumentos próprios dos sistemas autocráticos.

Em segundo lugar, a inevitável condição de não-liberdade da minoria é em certo sentido aliviada por três princípios: um externo, que diz respeito ao método com que se formam, respectivamente, maioria e minoria (que é, como já disse, o su-

frágio universal com método eleitoral proporcional), e dois internos, que dizem respeito ao funcionamento do parlamento — um deles, que já vimos, é o princípio da maioria simples, e o outro é o princípio da legitimidade de um obstrucionismo correto.

Em terceiro lugar, um sistema nunca pode ser considerado integral e totalmente democrático (ou totalmente autocrático) mas, antes, uma combinação (evidentemente em doses bastante variáveis) de elementos democráticos e autocráticos. Pode-se chamar democrático um sistema que o seja pelo menos no nível da produção das normas mais gerais e mais abstratas; em suma, no nível de legislação. Administração e jurisdição podem, em teoria, ser programadas democraticamente, mas, no mais das vezes, são organizadas autocraticamente. Nesse sentido, para conter e corrigir a discricionalidade própria a todos os órgãos autocráticos, introduz-se no sistema o princípio da legalidade.

Em quarto lugar, o sistema democrático independe da estrutura das relações econômicas à qual se aplica. Em outras palavras, o sistema democrático é compatível tanto com o liberalismo (ou antes com o "liberismo"?) quanto com o coletivismo. Isso significa que o sistema liberal-democrático considera fundamental e não limitável (ou limitável no menor grau possível) a liberdade econômica, enquanto o sistema social-democrático limita (programação) ou elimina (mesmo que nunca totalmente) a liberdade econômica (coletivização). O que importa, concretamente, é que a opção seja fruto de uma decisão democrática e, como tal, possa ser derrubada tão logo mude a relação entre maioria e minoria[32].

Finalmente, o sistema democrático não é bom em absoluto (aliás, não é concebível um sistema "democrático" em absoluto). É um sistema "bom para". Para o quê? Para se obter aquilo que, de outra forma, seria a quadratura do círculo: o acordo entre a aspiração à liberdade total (liberdade anárquica) e a necessidade de coerção social.

Kelsen não esconde a fraqueza (que, a seu ver, também é uma força) dos sistemas democráticos: as decisões são sempre passíveis de revisão, a maioria pode tornar-se, por um voto a menos, minoria.

Em resumo, o sistema democrático é fundamentalmente incerto, não em sua essência, mas em seus resultados; definitivamente, está em jogo a possível ineficiência ou a escassa eficiência dos sistemas democráticos. Um sistema autocrático, admite Kelsen, pode conseguir, em termos de eficiência, resultados de longo prazo mais sólidos e tempestivos que os alcançados pelos sistemas democráticos (mas isso apenas em princípio). O preço a ser pago, porém, é alto e se expressa em termos de quantidade de liberdade. Maior liberdade (ou melhor, menor "não-liberdade") ou maior eficiência?

Relativismo dos valores e democracia

Este último ponto leva-nos diretamente ao âmago da filosofia política de Kelsen, exposto nos dois ensaios que tratam da democracia, mas também desenvolvido mais analiticamente no ensaio sobre "Absolutismo e relativismo em filosofia e em política". No cap. X de "Essência e valor da democracia" já está claramente enunciada a tese de que "o conhecimento da verdade absoluta, uma compreensão dos valores absolutos"[33] reflete uma concepção absolutista-metafísica à qual, em política, corresponde uma atitude autocrática. A inacessibilidade da verdade absoluta e dos valores absolutos ao conhecimento humano requer, por outro lado, que seja considerada possível não apenas a opinião própria, mas também a opinião alheia[34]. Esta é a peculiaridade do sistema democrático, que, como domínio, não o é menos que o dos sistemas autocráticos, mas que é domínio da maioria e, por isso, implica necessariamente uma minoria "que não está completamente equivocada nem absolutamente privada de direitos"[35] e que pode, a qualquer momento, tornar-se maioria. Assim se formula o *Leitmotiv* da filosofia política de Kelsen. Da atitude metafísica no conhecimento da verdade e dos valores deriva, de pleno direito, a pretensão de impor, custe o que custar, a Verdade e o Valor, inclusive aos dissidentes.

Ao relativismo filosófico sobre a verdade e os valores (mais ou menos corretamente identificado com o criticismo kantiano e com as suas derivações) corresponde, por outro lado, a

atitude democrática em seu aspecto politicamente mais característico, ou seja, na possibilidade de rever opiniões e, conseqüentemente, decisões.

O relativismo filosófico de Kelsen sobre os valores — tema[36] esse que deveria voltar a ser meditado pelo críticos, com mais atenção — tem consciência dos dois perigos que podem ser ocasionados pelo caráter subjetivo dos valores: por um lado, o solipsismo e, por outro, o pluralismo absolutamente indiferenciado.

O primeiro levaria diretamente à admissão de uma realidade, a do *ego*, não menos metafísica do que as metafísicas tradicionais. O segundo, o pluralismo absoluto, implicaria a impossibilidade de comunicação entre os portadores de valores diversos e, portanto, no plano político, a impossibilidade de tomar decisões. Não é essa a conclusão de Kelsen, que sai do *impasse* mencionando exatamente o valor que, na construção precedente, ficara na sombra ou em posição subalterna: trata-se simplesmente de admitir que "os indivíduos, enquanto sujeitos do conhecimento, são iguais"[37].

As nossas convicções podem até vir a ser suas; e as suas podem vir a ser nossas: nesse ínterim, que até pode ser ilimitado, façamos um acordo majoritário!

O racionalismo da democracia e as suas incógnitas

Nesta coletânea, cujo propósito era circunscrever-se à teoria da democracia de Kelsen, acabou sendo inserido um ensaio de 1922 que aparentemente não diz respeito a problemas, nem gerais nem específicos, da democracia: é o ensaio intitulado "Conceito de Estado e psicologia social. Com atenção especial à teoria das massas de Freud"[38], no qual Kelsen rende homenagem explícita à teoria psicanalítica. Qual a justificativa dessa inserção? Concessão a uma moda cultural ou desejo de mostrar até que ponto o Kelsen "teórico puro" se interessava por fontes culturais aparentemente distantes das mais propriamente suas e, talvez, também capazes de comprometer o êxito de seu trabalho teórico? Não defendo nenhuma das duas justificativas.

O fato é que em todos os ensaios a que me referi acima Kelsen trata do "como" e do "porquê" do Estado (ou seja, da ordenação) democrático: não trata do "como" e do "porquê" do Estado *tout court*. É desse problema que se trata no ensaio em questão. O que faz de uma multiplicidade de indivíduos e de atos individuais uma "formação social"? E, principalmente, o que distingue, no âmbito das formações sociais, essa formação social específica que denominamos Estado?

A resposta categórica de Kelsen é conhecida (e, nesse ensaio, apenas acenada[39]): a unidade é resultante da referência de todos os múltiplos atos individuais a uma ordenação jurídica que se pressupõe válida.

Mas aqui Kelsen trata das "outras" explicações, aquelas fornecidas pelas várias sociologias de orientação psicológica, desde as mais elementares, que propõem a interação como conceito unificador, até as mais restritivas mas não menos problemáticas, que levantam como hipótese uma espécie de concordância do conteúdo do querer, do sentir e do pensar dos indivíduos que, assim, se tornam parte da formação social.

Depois de analisar minuciosamente as insuficiências dessas explicações (e de outras semelhantes), ele enfrenta (usando Freud como intermediário) as explicações em termos de psicologia das massas e, em especial, a elaborada por Le Bon. O Estado é uma massa, ainda que um pouco mais complicada que as outras (multidão, etc.); caracteriza-se pela formação de uma "alma coletiva". O indivíduo tem seu aparelho psíquico, mas ao lado dele ou sobre ele aparece um aparelho psíquico coletivo: a alma de massa, na qual o indivíduo pode imergir ou submergir. A alma de massa dá lugar a um "corpo", ou seja, a um novo indivíduo portador de novas propriedades: e eis que, entre esses novos corpos, estão o Estado, a Igreja, enfim, as massas organizadas.

Não há necessidade de nos demorarmos mais neste tema. Kelsen adota como suas todas as críticas feitas por Freud à construção de Le Bon e as cita com exatidão. O que importa ressaltar é que Kelsen, ao apropriar-se das críticas freudianas, mostra claramente aceitar (pelo menos por um momento e de modo hipotético) a correção (que, no entanto; é muito mais que correção) proposta por Freud. A explicação de Freud, de

modo resumido e muito simplificado, faz remontar o princípio da unidade de uma massa (e, portanto, também das massas chamadas Estados) a um desvio da *libido* individual mediante um processo de identificação particularmente intenso que se dá em duas direções, ou — como diz Kelsen retomando Freud — com duplo nexo: instalação de um objeto comum, o chefe (o Pai), no lugar do Ego ideal e, portanto, identificação dos indivíduos entre si. Não entro no mérito da explicação freudiana, que Kelsen parece aceitar, até na discutida hipótese da passagem da horda ao clã.

Nesse ensaio Kelsen mantém-se muito nas generalidades e é bastante cauteloso.

De fato, as conclusões explícitas do autor, no contexto de um reconhecimento até caloroso das teorias freudianas, são as seguintes:

a) não é possível a fundação de uma "realidade" Estado em termos de psicologia social, como não o é em termos de sociologia causal.

b) uma explicação correta em termos de psicologia individual, tal como propõe Freud, leva à negação de uma realidade "Estado" e, mais ainda, de qualquer hipostatização de semelhante realidade, reduzindo-a simplesmente aos processos de desvio da libido dos indivíduos em direção a um "chefe comum" (que pode ser um chefe de carne e osso ou também uma idéia: o Proletariado, o Capital, a Nação, etc.) e da identificação paralela desses indivíduos no objeto comum de investimento.

Se as conclusões fossem essas e somente essas, o balanço para Kelsen não seria negativo, mas tampouco especialmente positivo. No final das contas, Kelsen teria encontrado em Freud uma confirmação da tese que para ele é fundamental: a da ideologicidade (ou da falsidade substancial) da duplicação que consiste em hipostasiar uma realidade "Estado" ao lado de uma explicação em termos psíquicos dessa mesma realidade (Freud) ou de uma explicação em termos normativos, unificação mediante imputação à ordenação da mesma (Kelsen).

Mas mesmo assim o balanço não registraria simplesmente uma opinião no ativo, já que Kelsen nunca teve a intenção de privilegiar a sua teoria do direito e do Estado relativamente

a outras teorias que se referem aos mesmos fenômenos. Minha impressão é de que seria preferível dizer que Kelsen vê na teoria psicanalítica "o complementar" mais próximo e mais compatível de sua teoria (conservando cada uma seus próprios métodos e suas próprias finalidades específicas).

Mas as coisas provavelmente não se encerram aqui. Se relermos com atenção as páginas de "Fundamentos da democracia", dedicadas, respectivamente, ao "tipo democrático de personalidade", ao "princípio de tolerância" e, sobretudo, ao "caráter racionalista da democracia", não poderemos deixar de ter a impressão — eu, pelo menos, não consigo — de que o investimento libidinal, de que Freud falava, dos homens de massa num "tipo de chefe" ou numa idéia sucedânea dele pode ter algum parentesco ou conexão com a pressuposição de validade da norma fundamental da ordenação. E, em meu modo de ver, ainda há mais: se numa ordenação democrática como a descrita por Kelsen o chefe ou os chefes não são tais por descendência "paterna" mas, se assim se pode dizer, são todos pais putativos e, além disso, não dados mas designados pelo procedimento eleitoral, e se, de alguma forma, são fungíveis e podem ser substituídos sem meios cruentos como o assassinato do Pai primígeno ou o tiranicídio que é seu equivalente historicamente provado, isso significa que uma estrutura democrática da ordenação social representa (ou pode representar), na perspectiva freudiana que me arrisco a atribuir a Kelsen, um grau de investimento (e, portanto, de identificação) menos absoluto, menos totalitário, menos espontâneo e, por isso mesmo, em sentido contrário, relativo, parcial, calculado — em todo caso, não definitivo. E, se é verdade que os filhos se rebelaram contra o pai despótico e o mataram, e também que os reis despóticos muitas vezes tiveram o mesmo fim, sem dúvida é mais difícil que isso se aplique ao chefe democrático.

Mas isso é apenas conseqüência, respectivamente, do sistema autocrático e do sistema democrático. Não há dúvida de que, para Kelsen, a democracia é uma forma racionalista de governo e, por isso, preferível ou desejável.

Mas as conseqüências também contam, sobretudo em matéria de forma de governo: portanto, que outros escapes, polí-

ticos ou não, seriam encontrados pelos investimentos libidinais que a democracia de alguma forma racionaliza e, por isso, inibe? Kelsen parece querer dizer que não lhe cabe e que não é impraticável algum canal de escape — o que constitui um testemunho, mesmo que moderado e indireto, de otimismo quanto à sorte da humanidade.

GIACOMO GAVAZZI

PRIMEIRA PARTE

A democracia segundo Kelsen

Essência e valor da democracia

Prefácio

As revoluções burguesas de 1789 e 1848 quase transformaram o ideal democrático em lugar-comum do pensamento político; tanto que aqueles que empreendiam opor-se mais ou menos à atuação desse ideal faziam-no com uma reverência cortês ao princípio fundamentalmente reconhecido, ou por trás de uma máscara prudente de terminologia democrática. Nos últimos decênios anteriores à Grande Guerra, nenhum estadista importante ou pensador célebre jamais fez qualquer confissão aberta e sincera de autocracia. Aliás, a despeito da luta de classes, crescente nesse período entre a burguesia e o proletariado, não existe oposição no que se refere à forma do Estado. Liberalismo e socialismo não apresentam diferença ideológica nesse aspecto. Democracia é a palavra de ordem que, nos séculos XIX e XX, domina quase universalmente os espíritos; mas, exatamente por isso, ela perde, como qualquer palavra de ordem, o sentido que lhe seria próprio. Para acompanhar a moda política, acredita-se dever usar a noção de democracia — da qual se abusou mais do que de qualquer outra noção política — para todas as finalidades possíveis e em todas as possíveis ocasiões, tanto que ela assume os significados mais diversos, muitos deles bastante contrastantes, quando a costumeira impropriedade do linguajar político vulgar não a degrada deveras a uma frase convencional que não mais exige sentido determinado.

Mas a revolução social, conseqüência da Guerra Mundial, impele à revisão também desse valor político. Considere-se o grande movimento político que, até então, tendia, com a má-

xima energia e o máximo sucesso, à realização de uma democracia que, em conjunto com o socialismo — como justamente mostra o nome do partido que dirige esse movimento —, representa a metade de sua essência espiritual. Esse movimento se detém, ou melhor, cinde-se exatamente no momento em que se trata de realizar não só os princípios do socialismo mas também — e principalmente — os da democracia. Enquanto uma fração, de início titubeante e bastante indecisa mas depois decidida, segue a tendência de outrora, a outra fração, de forma impetuosa e igualmente decidida, dirige-se para uma nova meta que se revela, espontânea e abertamente, como uma forma de autocracia.

Mas não é somente a ditadura do proletariado, fundada no plano teórico da doutrina neocomunista e atualizada no plano prático do partido bolchevique russo, que se insurge contra o ideal de democracia. A forte pressão exercida por esse movimento do proletariado sobre o espírito e a política da Europa leva a burguesia a assumir também, por reação, uma atitude antidemocrática. Essa reação encontra expressão teórica e prática no fascismo italiano.

Sendo assim, hoje se apresenta o problema da democracia frente à ditadura partidária — de esquerda e de direita —, assim como numa certa época apresentava-se frente à autocracia monárquica.

CAPÍTULO I

A liberdade

Na idéia de democracia — e é dessa idéia que queremos tratar primeiro, e não da realidade política mais ou menos próxima dela — encontram-se dois postulados da nossa razão prática, exigem satisfação dois instintos primordiais do ser social. Em primeiro lugar, a reação contra a coerção resultante do estado de sociedade, o protesto contra a vontade alheia diante da qual é preciso inclinar-se, o protesto contra o tormento da heteronomia. É a própria natureza que, exigindo liberdade, se rebela contra a sociedade. O peso da vontade alheia, imposto pela vida em sociedade, parece tanto mais opressivo quanto mais diretamente se exprime no homem o sentimento primitivo do próprio valor, quanto mais elementar frente ao mandante, ao que comanda, é o tipo de vida de quem é obrigado a obedecer: "Ele é homem como eu, somos iguais, então que direito tem ele de mandar em mim?" Assim, a idéia absolutamente negativa e com profundas raízes anti-heróicas de igualdade[1] trabalha em favor de uma exigência igualmente negativa de liberdade.

Da idéia de que somos — idealmente — iguais, pode-se deduzir que ninguém deve mandar em ninguém. Mas a experiência ensina que, se quisermos ser realmente todos iguais, deveremos deixar-nos comandar. Por isso a ideologia política não renuncia a unir liberdade com igualdade. A síntese desses dois princípios é justamente a característica da democracia, como Cícero, mestre da ideologia política, expressa na frase famosa: "Itaque nulla alia in civitate, nisi in qua populi potestas summa est, ullum domicilium libertas habet: qua quidem cer-

te nihil potest esse dulcius et quae, si aequa non est, ne libertas quidem est."

Se a idéia de liberdade pode tornar-se um princípio dessa organização social — de que antes era negação — e finalmente um princípio de organização estatal, isso só é possível através de uma mudança de significado. A negação absoluta de qualquer vínculo social em geral, e portanto do Estado em particular, leva ao reconhecimento de uma forma especial desse vínculo, a democracia, que, com seu contrário dialético, a autocracia, representa todas as possíveis formas do Estado, aliás, da sociedade em geral.

Se deve haver sociedade e, mais ainda, Estado, deve haver um regulamento obrigatório das relações dos homens entre si, deve haver um poder. Mas, se devemos ser comandados, queremos sê-lo por nós mesmos. A liberdade natural transforma-se em liberdade social ou política. É politicamente livre aquele que está submetido, sim, mas à vontade própria e não alheia. Com isso apresenta-se a antítese de princípio das formas políticas e sociais.

Em termos de teoria do conhecimento, se a sociedade deve existir como sistema distinto da natureza, ao lado da legalidade natural deve existir uma legalidade social específica. A norma acaba por se opor à lei causal. Do ponto de vista da natureza, liberdade significa, originalmente, negação da legalidade natural ou causal (livre-arbítrio). "Volta à natureza" (ou à "liberdade natural") significa apenas "libertação dos vínculos sociais". A ascensão à sociedade (ou à liberdade social) significa "libertação da legalidade natural". Esta contradição resolve-se apenas quando a "liberdade" se torna a expressão de uma legalidade específica, ou seja, da legalidade social (equivale a dizer ético-política e jurídico-estatal), quando a antítese de natureza e sociedade se torna a expressão de duas legalidades diferentes e, portanto, de dois modos diferentes de consideração.

À liberdade concebida como autodeterminação política do cidadão, como participação do próprio cidadão na formação da vontade diretiva do Estado, em suma, à antiga idéia de liberdade costuma-se contrapor a liberdade dos germanos, para os quais liberdade queria dizer ausência de qualquer domínio, de qualquer Estado. Não se trata, a bem da verdade, de uma distinção histórico-etnográfica. A passagem da forma germânica à chamada forma antiga do problema de liberdade é apenas o primeiro estágio do inevitável processo de transformação, da desnaturação à qual acaba por se sobrepor o instinto originário de liberdade, no caminho que leva a consciência humana do estado de natureza ao estado de ordem social. Essa transformação semântica na noção de liberdade é característica do mecanismo do nosso pensamento social. A importância realmente enorme da idéia de liberdade na ideologia política seria inexplicável se ela não proviesse das profundezas da alma humana, de onde provém também o instinto primitivo antiestatal que impele o indivíduo contra a sociedade. No entanto, por uma ilusão quase incompreensível, essa idéia de liberdade acaba por exprimir apenas uma determinada posição do indivíduo na sociedade. Da liberdade da anarquia forma-se a liberdade da democracia.

Essa transformação é maior do que parece à primeira vista. Rousseau, talvez o mais importante teórico da democracia, apresenta o problema do Estado ideal — que, para ele, é o problema da democracia[2] — nestes termos: "Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja qualquer membro a ela pertencente e na qual o indivíduo, mesmo se unindo a todos os outros, obedeça apenas a si mesmo e permaneça livre como antes."[3] Seu ataque ao princípio parlamentar da Inglaterra mostra até que ponto ele considera a liberdade como pedra fundamental e como eixo do seu sistema político: "O povo inglês acredita ser livre mas está enganado: é livre apenas durante as eleições dos membros do parlamento; eleitos esses membros, ele vive em escravidão, é um nada."[4] Está claro que daí Rousseau deduz o princípio da democracia direta. Mas, mesmo que a vontade geral seja realizada diretamente pelo povo, o indivíduo é livre só por um momento, isto é, durante a votação, mas apenas se votou com a maioria e não com a minoria vencida. Por isso, o princípio democrático de liberdade parece exigir que a possibilidade de uma decisão imposta à minoria se reduza ao mínimo; maioria qualificada, possivelmente unanimidade, são consideradas garantias da liberdade individual. Entretanto, a oposição dos interesses, que

é um dado da experiência, torna-as tão inadmissíveis para a vida política corrente, que até um apóstolo da liberdade como Rousseau exige a unanimidade apenas para o contrato inicial que funda o Estado. E essa restrição na aplicação do princípio de unanimidade ao ato hipotético da fundação do Estado de fato não se explica — como se costuma acreditar — por simples motivos de oportunidade. A rigor, se, para a conclusão do pacto social, deve ser unânime o consenso exigido em nome da liberdade, a manutenção da ordem contratual deveria estar subordinada à persistência desse mesmo consenso geral, permitindo em seguida que cada um abandonasse a comunidade espontaneamente e que, em qualquer momento, se subtraísse à aplicação da ordem social, recusando-lhe qualquer reconhecimento. Neste ponto aparece com clareza o conflito insolúvel que opõe a idéia de liberdade individual à idéia de ordem social; esta, em sua essência mais profunda, deve valer objetivamente, ou seja, em última análise deve independer da vontade daqueles que se lhe submetem. Para as ciências sociais, essa validade objetiva da ordem social permanece intacta, mesmo quando o conteúdo dessa ordem é determinado de alguma maneira por aqueles que lhe estão submetidos. Mas a objetividade formal exige também uma objetividade material. No caso-limite em que o "você deve" do imperativo social é condicionado por um "se e o que você quiser" daquele a quem é dirigida, a ordem perde qualquer sentido social. Por isso a existência da sociedade ou do Estado pressupõe que possa haver discordância entre a ordem social e a vontade daqueles que se lhe submetem. Se entre dever e ser existisse sempre coincidência, ou seja, se fosse infinito o valor da liberdade, já não se poderia falar de submissos. A democracia, em favor da elaboração de uma ordem social ulterior, renuncia à unanimidade que, hipoteticamente, poderia ser aplicada à sua fundação por contrato e contenta-se com as decisões tomadas pela maioria, limitando-se a aproximar-se de seu ideal original. O fato de se continuar falando de autonomia e considerando cada um como submisso à sua própria vontade, enquanto o que vale é a lei da maioria, é um novo progresso da metamorfose da idéia de liberdade[5].

Mas mesmo aquele que vota com a maioria já não está submetido unicamente à sua vontade. Isso ele percebe quando muda de opinião. E, como essa mudança não traz conseqüências jurídicas, perceberá claramente que está submetido a uma vontade alheia ou, sem metáforas, a uma ordem que tem valor objetivo. Para que ele, indivíduo, fosse novamente livre, seria necessário encontrar uma maioria a favor da sua nova opinião. E essa concordância entre vontade do indivíduo e vontade do Estado é tanto mais difícil de se realizar, e essa garantia de liberdade individual é tanto menor quanto mais qualificada é a maioria necessária para modificar a vontade do Estado. Tal acordo seria impossível se fosse necessário decidir unanimemente as modificações na vontade do Estado. Aqui se apresenta uma ambigüidade singular no mecanismo político. Aquilo que antes, durante a fundação da ordem estatal, era escrupulosamente executado segundo uma idéia de liberdade e servia à proteção da liberdade individual torna-se uma prisão para o indivíduo quando ele não pode subtrair-se a essa ordem. A fundação do Estado, a criação original da ordem jurídica ou da vontade do Estado, não entra na prática social. A maioria das pessoas nasce numa ordem estatal preexistente para cuja criação não contribuiu e que deverá, a seguir, mostrar-se como vontade alheia. O problema que se apresenta é apenas o do aperfeiçoamento dessa ordem, das modificações a lhe serem feitas. Nesse ponto de vista, o princípio da maioria absoluta (e não qualificada) representa a aproximação relativamente maior da idéia de liberdade.

O princípio majoritário pode ser deduzido de tal idéia e não, como se costuma fazer, da idéia de igualdade. Este princípio pressupõe que as vontades dos indivíduos sejam iguais. Mas essa igualdade é apenas uma imagem e não pode representar a efetiva mensurabilidade e adicionabilidade das vontades ou personalidades individuais. Seria impossível justificar o princípio majoritário com a opinião de que uma quantidade maior de votos tem mais poder do que poucos votos. Da pressuposição puramente negativa de que um indivíduo não vale mais que outro não se pode deduzir, positivamente, que a vontade da maioria é a que deve prevalecer. Se procurarmos deduzir o princípio de maioria exclusivamente da idéia de igualdade, esse princípio terá o caráter puramente mecânico, aliás, absurdo, criticado pelos adversários da democracia. Afirmar que os mais numerosos são os mais fortes seria transformar

em máxima defeituosa um dado da experiência, e a fórmula "a força supera o direito" só seria superada se fosse elevada ao estado de regra de direito. Há apenas uma idéia que leva, por um caminho racional, ao princípio majoritário: a idéia de que, se nem todos os indivíduos são livres, pelo menos o seu maior número o é, o que vale dizer que há necessidade de uma ordem social que contrarie o menor número deles. Certamente esse raciocínio pressupõe a igualdade como postulado fundamental da democracia: de fato está claro que se procura assegurar a liberdade não deste ou daquele indivíduo porque este vale mais que aquele, mas do maior número possível de indivíduos. Portanto, a concordância entre vontades individuais e vontade do Estado será tanto mais fácil de se obter quanto menor for o número de indivíduos cujo acordo é necessário para decidir uma modificação na vontade do Estado. Aqui a maioria absoluta representa, efetivamente, o limite superior. Se isso não fosse exigido, poderia ocorrer que a vontade do Estado, no momento em que se manifestasse, estivesse mais em desacordo do que em acordo com as vontades individuais; se isso fosse exigido ao máximo, poderia ocorrer que uma minoria pudesse impedir uma mudança na vontade do Estado, contrariando a maioria.

A transformação do conceito de liberdade, que, da idéia de liberdade do indivíduo em relação ao domínio do Estado, passa a ser participação do indivíduo no poder do Estado, assinala atualmente a separação entre democracia e liberalismo. O ideal democrático, se é considerado satisfeito na medida em que os indivíduos submetidos à ordem do Estado participam da criação dessa mesma ordem, é independente do grau em que essa ordem do Estado abrange os indivíduos que a criam, o que equivale a dizer independente do grau ao qual reduz a "liberdade" deles. Mesmo que o alcance do poder do Estado sobre o indivíduo fosse ilimitado, caso em que, portanto, a "liberdade" individual seria completamente aniquilada e o ideal liberal negado, ainda assim seria possível a democracia, contanto que tal poder estatal fosse criado pelos indivíduos a ele submetidos. E a história ensina que o poder democrático não tende a expandir-se menos que o autocrático[6].

A discordância entre a vontade do indivíduo, ponto de partida da exigência de liberdade, e a ordem estatal, que se apresenta ao indivíduo como vontade alheia, é inevitável. E num Estado democrático, onde esta discordância é reduzida a um mínimo aproximativo, verifica-se uma nova transformação na idéia de liberdade política. A liberdade do indivíduo, a qual, em última análise, se revela irrealizável, acaba por ficar em segundo plano, enquanto a liberdade da coletividade passa a ocupar o primeiro plano. O protesto contra o domínio exercido por alguém semelhante a nós leva, na consciência política, a um deslocamento do sujeito do domínio — domínio esse inevitável mesmo em regime democrático —, ou seja, à formação da pessoa anônima do Estado. O *imperium* parte dessa pessoa anônima, e não do indivíduo como tal. A vontade de cada uma das personalidades libera uma misteriosa vontade coletiva e uma pessoa coletiva absolutamente mística. Esse isolamento fictício efetua-se não tanto contra a vontade dos súditos quanto contra a vontade dos indivíduos que exercem o poder e que aparecem como simples órgãos de um sujeito hipostasiado de tal poder. No regime autocrático, um homem de carne e osso — mesmo que divinizado — é considerado mandante. No regime democrático é o próprio Estado que aparece como sujeito do poder. Aqui o véu da personificação do Estado cobre o fato, insuportável para uma sensibilidade democrática, do domínio do homem pelo homem. A personificação do Estado torna-se a base da teoria do direito público contemporâneo, tem suas raízes nessa ideologia da democracia.

Mas, descartando-se a idéia de que os indivíduos são dominados pelos seus semelhantes, por que não reconhecer que o indivíduo que deve estar submetido à ordem do Estado não é livre? Com o sujeito do domínio muda, ao mesmo tempo, o sujeito da liberdade. Aliás, afirma-se com insistência que o indivíduo que cria a ordem do Estado, organicamente unido a outros indivíduos, é livre justamente nos laços dessa união, e apenas nela. A idéia de Rousseau de que o súdito renuncia a toda a sua liberdade para reavê-la como cidadão é característica, já que essa distinção entre súdito e cidadão indica uma mudança integral no ponto de vista social e o deslocamento completo do problema. O súdito é o indivíduo isolado de uma teoria individualista da sociedade; o cidadão é o membro não independente, simples elemento de um todo profundamente

orgânico do ser coletivo de uma teoria universal da sociedade; de um ser coletivo que, do ponto de vista totalmente individualista de uma apreciação das coisas fundada na idéia de liberdade, tem caráter transcendente, metafísico[7]. A conseqüência — deduzida logicamente por alguns autores — é que, já que os cidadãos do Estado são livres apenas em seu conjunto, isto é, no Estado, quem é livre não é cada um dos cidadãos, mas a pessoa do Estado. Isso também é expresso pela fórmula segundo a qual é livre apenas o cidadão de um Estado livre. À liberdade do indivíduo substitui-se, como exigência fundamental, a soberania popular, ou, o que dá no mesmo, o Estado autônomo, livre.

Esta é a última etapa do processo de transformação da idéia de liberdade. Quem não quer ou não consegue acompanhar a evolução seguida por esse conceito em virtude de uma lógica imanente pode criticar a contradição existente entre o seu significado inicial e o seu significado final e renunciar a entender as deduções de quem, melhor que qualquer outro, soube analisar a democracia, de quem não retrocedeu nem mesmo diante da afirmação de que o cidadão só é livre através da vontade geral e de que, por conseguinte, ao ser obrigado a obedecer ele está sendo obrigado a ser livre. Mais que um paradoxo, é um símbolo da democracia o fato de, na República de Gênova, nas portas das prisões e nas correntes, às quais eram presos os escravos nas galeras, estar escrita a palavra "Libertas"[8].

CAPÍTULO II

O povo

A metamorfose da idéia de liberdade leva da idéia à realização da democracia. A essência da democracia só pode ser compreendida tendo-se em mente a antítese ideologia e realidade, antítese que, no problema democrático, desempenha um papel de especial importância. Muitos dos mal-entendidos na discussão do problema têm origem no fato de haver quem fale só da idéia e quem fale só da realidade do fenômeno, enquanto seria preciso confrontar esses dois elementos, considerando a realidade à luz da ideologia que a domina, e a ideologia do ponto de vista da realidade que a sustenta[1]. E esse antagonismo entre idéia e realidade não vale apenas para o princípio fundamental da democracia: a idéia de liberdade. Ele é encontrado em todos os elementos que constituem essa idéia, particularmente na noção de povo.

A democracia, no plano da idéia, é uma forma de Estado e de sociedade em que a vontade geral, ou, sem tantas metáforas, a ordem social, é realizada por quem está submetido a essa ordem, isto é, pelo povo. Democracia significa identidade entre governantes e governados, entre sujeito e objeto do poder, governo do povo sobre o povo. Mas o que é esse povo? Uma pluralidade de indivíduos, sem dúvida. E parece que a democracia pressupõe, fundamentalmente, que essa pluralidade de indivíduos constitui uma unidade, tanto mais que, aqui, o povo como unidade é — ou teoricamente deveria ser — não tanto objeto mas principalmente sujeito do poder. Mas saber de onde resulta essa unidade que aparece com o nome de povo continuará sendo problemático enquanto se considerarem ape-

nas os fatos sensíveis. Dividido por posições nacionais, religiosas e econômicas, o povo aparece, aos olhos do sociólogo, mais como uma multiplicidade de grupos distintos do que como uma massa coerente de um único e mesmo estado de aglomeração[2]. Nesse aspecto, só se poderá falar de unidade em sentido normativo. Realmente, como unidade de pensamentos, de sentimentos e de vontades, como solidariedade de interesses, a unidade do povo representa um postulado ético-político que a ideologia política assume como real com o auxílio de uma ficção de aceitação tão universal, que hoje em dia já não se pensa em criticá-la. Na verdade, o povo só parece uno, em sentido mais ou menos preciso, do ponto de vista jurídico; a sua unidade, que é normativa, na realidade é resultante de um dado jurídico: a submissão de todos os seus membros à mesma ordem jurídica estatal constituída — como conteúdo das normas jurídicas com base nas quais essa ordem é formada — pela unidade dos múltiplos atos humanos, que representa o povo como elemento do Estado, de uma ordem social específica[3]. O "povo" não é — ao contrário do que se concebe ingenuamente — um conjunto, um conglomerado, por assim dizer, de indivíduos, mas simplesmente um sistema de atos individuais, determinados pela ordem jurídica do Estado. Na realidade o indivíduo não pertence como um todo à coletividade, ou seja, com todas as suas funções e com todas as diferentes tendências de sua vida psíquica e física. Não pertence nem mesmo à coletividade que exerce o poder mais forte sobre ele, o Estado[4]; menos ainda a um Estado cuja forma de organização é determinada pela liberdade. A ordem do Estado sempre abrange apenas manifestações muito determinadas da vida do indivíduo. Uma parte maior ou menor da vida humana sempre escapa, necessariamente, a essa ordem, enquanto existe uma certa esfera em que o indivíduo é livre do Estado. Por isso é uma ficção considerar como um conjunto de indivíduos a unidade de uma multiplicidade de atos individuais — unidade que constitui a ordem jurídica —, qualificando-a como "povo", e estimular assim a ilusão de que esses indivíduos constituem o povo com todo o seu ser, ao passo que estes pertencem a ele apenas através de alguns de seus atos que são protegidos e ordenados pela ordem estatal. Essa ilusão é

demolida por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*, ao dizer do novo ídolo: "O Estado é o mais frio de todos os monstros. Ele mente friamente; de sua boca sai esta mentira: 'Eu, o Estado, sou o povo.'"[5]

Mas, se a unidade do povo não passa da unidade dos atos individuais regulados e dirigidos pelo direito do Estado, então, nessa esfera normativa em que o "poder" se apresenta como vínculo normativo, como submissão a regras obrigatórias, a unidade buscada será o povo, mas como objeto do poder. Sob esse ponto de vista os homens entram em campo como sujeitos do poder, somente na medida em que participam da criação da ordem estatal. E justamente nessa função, de importância decisiva para a idéia de democracia, porquanto o povo intervém na criação das regras do direito, ocorre a inevitável diferença entre esse "povo" e o povo definido como conjunto de indivíduos submetidos a normas. De fato, nem todos os que fazem parte do povo como indivíduos submissos a normas de ordem estatal podem participar do processo de criação dessas normas (forma necessária do exercício do poder), nem todos podem representar o povo como sujeito do poder. Isso é tão evidente que os ideólogos da democracia não supõem, na maioria das vezes, o abismo que estão dissimulando quando identificam um "povo" com o outro. A participação na formação da vontade geral é o conteúdo dos chamados direitos políticos. O povo como conjunto de titulares dos direitos políticos, mesmo numa democracia radical, representa apenas uma pequena fração dos indivíduos submetidos à ordem estatal, do povo como objeto do poder. Isso talvez porque, nesse caso, certos limites naturais, como a idade e a saúde intelectual e moral, opõem-se à extensão dos direitos políticos e, com isso, do "povo" ativo, limites que não existem para a noção de povo em sentido passivo. É característico que a ideologia democrática aceite limitações ulteriores na noção de "povo", bem mais do que na noção de indivíduos que participam do poder. A exclusão dos escravos e — ainda hoje — das mulheres dos direitos políticos realmente não impede que uma ordenação estatal seja considerada democracia. E o privilégio fundado pela instituição da nacionalidade mostra-se distinto porque — por um erro que absolutamente não tem co-

mo causa a tendência mencionada a limitar os direitos políticos — considera-se essa instituição inerente à própria noção de Estado[6]. Todavia, a experiência da recente evolução constitucional ensina que os direitos políticos não devem de fato estar ligados à nacionalidade. A constituição da Rússia Soviética derrubou, por exemplo, uma barreira secular e garante a plena igualdade dos direitos políticos a todos os estrangeiros que se encontrem na Rússia a trabalho. No característico desenvolvimento jurídico que, em sua lenta evolução, a idéia de humanidade vai realizando, pelo qual o cidadão estrangeiro, antes considerado um "fora-da-lei", vai conquistando gradualmente a igualdade dos direitos civis, mesmo não podendo ainda hoje, em quase todos os lugares, gozar dos direitos políticos, o passo dado pela União Soviética representa um fato de importância histórica. Esse progresso é, sem dúvida, seguido por uma regressão muito mais notável: a certas categorias de cidadãos são negados, em nome da luta de classes, esses mesmos direitos.

Se quisermos passar da noção ideal para a noção real de povo, não poderemos limitar-nos a substituir o conjunto de todos os indivíduos submetidos ao poder pelo círculo bem mais estreito dos titulares dos direitos políticos; é preciso dar outro passo e levar em consideração a diferença existente entre o número desses titulares dos direitos políticos e o número dos que efetivamente exercem tais direitos. Essa diferença varia segundo o grau de interesse pela política, mas representa uma grandeza notável e pode ser sistematicamente reduzida até a democracia. Uma vez que o "povo", que representa o substrato da idéia democrática, é o povo que comanda, e não o que é comandado, seria lícito, de um ponto de vista realista, reduzir ulteriormente a noção em questão. Na massa daqueles que, exercendo efetivamente os seus direitos, participam da formação da vontade do Estado, seria preciso fazer uma distinção entre aqueles que, como massa sem juízo, se deixam guiar pela influência dos outros, sem opinião própria, e aqueles poucos que intervêm realmente com uma decisão pessoal — segundo a idéia de democracia —, conferindo determinada direção à formação da vontade comum. Investigação semelhante coloca-nos diante da realidade de um dos elementos mais

importantes da democracia real: os partidos políticos, que agrupam os homens de mesma opinião, para lhes garantir influência efetiva sobre a gestão dos negócios públicos. Esses agrupamentos sociais têm ainda, na maioria das vezes, um caráter amorfo; apresentam-se na forma frouxa de associação livre ou, freqüentemente, sem nenhuma forma jurídica. E, no entanto, uma parte essencial da formação da vontade geral se realiza neles, parte muito essencial cuja preparação decide sua orientação ulterior: os impulsos provenientes dos partidos políticos são como numerosas fontes subterrâneas que alimentam um rio que só sai à superfície na assembléia popular ou no parlamento, para depois correr em leito único do lado de cá. A moderna democracia funda-se inteiramente nos partidos políticos, cuja importância será tanto maior quanto maior for a aplicação encontrada pelo princípio democrático. Em conseqüência dessa circunstância, é possível conceber as tendências — até agora débeis — a dar uma base constitucional aos partidos políticos, a dar-lhes um estatuto jurídico que corresponda ao papel que exercem há muito tempo na prática: o de órgãos de formação da vontade do Estado.

Sob esse aspecto, tratar-se-ia apenas de uma manifestação do processo oportunamente chamado "racionalização do poder"[7], que caminha *pari passu* com a democratização do Estado moderno.

Certamente tal racionalização em geral e a constituição dos partidos em órgãos constitucionais do Estado, em particular, encontram obstáculos expressivos. Não está tão longe o tempo em que, oficialmente, a legislação e os poderes públicos ignoravam a existência dos partidos políticos ou manifestavam uma evidente hostilidade em relação a eles. Ainda hoje não se tem consciência suficiente de que a hostilidade da velha monarquia para com os partidos e de que a profunda contraposição construída entre os partidos e o Estado, particularmente pela monarquia constitucional, significam uma hostilidade mal dissimulada contra a democracia. Está claro que o indivíduo isolado não tem, politicamente, nenhuma existência real, não podendo exercer influência real sobre a formação da vontade do Estado. Portanto, a democracia só poderá existir se os indivíduos se agruparem segundo suas afinidades políticas,

com o fim de dirigir a vontade geral para os seus fins políticos, de tal forma que, entre o indivíduo e o Estado, se insiram aquelas formações coletivas que, como partidos políticos, sintetizem as vontades iguais de cada um dos indivíduos[8]. Não se pode duvidar de que o descrédito dos partidos, caro à doutrina política da monarquia constitucional, era um ataque, ideologicamente mascarado, contra a atuação da democracia. Só a ilusão ou a hipocrisia pode acreditar que a democracia seja possível sem partidos políticos.

Essa é a constatação pura e simples de um fato. E só esse fato, de cuja realidade é possível convencer-se apenas dando uma olhada na evolução de todas as democracias históricas, repele a tese, ainda hoje muito difundida, de que haveria uma incompatibilidade essencial entre os partidos políticos e o Estado; de que o Estado, pela própria natureza, não poderia ser edificado sobre uma base constituída por formações sociais como os partidos[9]. A realidade política demonstra exatamente o contrário. Aquilo que, aqui, passa por "essência" ou "natureza" do Estado na realidade é muitas vezes determinado ideal e, para ser preciso, um ideal antidemocrático[10]. O que estaria, portanto, pondo os partidos políticos em essencial antagonismo com o Estado? Os partidos — assim responderemos — só representam interesses de grupos de indivíduos; têm como base, portanto, o egoísmo. O Estado, ao contrário, que representa o interesse comum, está acima dos interesses dos grupos e, portanto, além dos partidos que o organizam. Em primeiro lugar, ao lado dos partidos fundados numa comunhão de interesses existem também partidos fundados numa comunhão de convicções, partidos que desempenham papel importante na vida política alemã. Contudo, é preciso reconhecer que eles não estão em condições de afastar-se muito do terreno da comunhão dos interesses materiais. Em segundo lugar, para o olhar realista que penetre a nuvem das aparências ideológicas que toda organização forçosamente difunde em torno de si, a maior parte dos Estados históricos funciona, antes de mais nada, no interesse de um grupo dominante. Apresentá-los como instrumento do interesse geral de uma comunhão solidária significaria, na melhor das hipóteses, tomar o dever pelo ser, ver o ideal em vez da realidade e, via de regra, idealizar,

ou seja, tentar justificar a realidade com motivos políticos. De resto, o ideal de um interesse geral superior e transcendente aos interesses dos grupos, por isso mesmo dos partidos, o ideal de uma solidariedade de interesses de todos os membros da coletividade sem distinção de confissão, nacionalidade, classe, etc., é uma ilusão metafísica; para falar mais exatamente, esse ideal é uma ilusão que chamaremos "metapolítica", que se costuma exprimir, habitualmente, com uma terminologia extremamente obscura de um ser "orgânico" coletivo ou de uma estrutura "orgânica" desse ser, e opor ao chamado Estado de partidos, à democracia mecânica. Mas, quando se trata de dizer que outros grupos sociais devem substituir os partidos políticos como fatores da formação da vontade do Estado, logo aparece o caráter bastante problemático de toda essa argumentação dirigida contra os partidos políticos. Efetivamente, só resta atribuir aos agrupamentos profissionais o papel desempenhado agora pelos partidos. O caráter desses grupos, cuja importância política a seguir procuraremos determinar, funda-se muito mais no interesse do que o caráter dos partidos políticos; eles têm interesses comuns que só podem ser materiais[11]. Dada a oposição de interesses, que é da experiência e que aqui é inevitável, a vontade geral, se não deve exprimir exclusivamente o interesse de um único grupo, só pode ser a resultante, a conciliação entre interesses opostos. A formação do povo em partidos políticos na realidade é uma organização necessária a fim de que esses acordos possam ser realizados, a fim de que a vontade geral possa mover-se ao longo de uma linha média. A hostilidade à formação dos partidos e, portanto, em última análise, à democracia, serve — consciente ou inconscientemente — a forças políticas que visam ao domínio absoluto dos interesses de um só grupo e que, na mesma medida em que não estão dispostas a levar em conta os interesses opostos, procuram dissimular a verdadeira natureza dos interesses que defendem, sob a qualificação de interesse coletivo "orgânico", "verdadeiro", "bem-intencionado". A democracia, exatamente por querer que, neste Estado de partidos, a vontade geral seja apenas a resultante da vontade dos próprios partidos, pode renunciar à ficção de uma vontade geral "orgânica" superior aos partidos.

Em todas as democracias uma evolução irresistível leva a uma organização do "povo" em partidos. Aliás, seria mais exato dizer que, já que num primeiro momento não existe um "povo" como potência prática, a evolução democrática faz, sim, com que a massa dos indivíduos isolados se agrupe e se constitua em partidos políticos desencadeando todas as forças sociais que, de algum modo, podem ser chamadas de "povo". Se as constituições das repúblicas democráticas, ainda influenciadas pela monarquia constitucional tanto neste aspecto quanto em outros, não reconhecem juridicamente os partidos políticos, isso já não pode ser reflexo — como na monarquia constitucional — da vontade de impedir a realização da democracia, mas só pode resultar de uma negligência para com os fatos.

Se a constituição consagra a existência dos partidos políticos, torna-se também possível democratizar, nesta esfera, a formação da vontade geral. Isto é necessário sobretudo porque, presumivelmente, a própria estrutura amorfa desses estratos favorece o caráter nitidamente aristocrático e autocrático dos processos que se sucedem na formação da vontade comum[12]. E isso também no âmbito dos partidos que têm um programa ultrademocrático. A realidade da vida dos partidos, na qual podem sobressair personalidades notáveis de líderes mais vigorosamente que nos limites de uma constituição democrática, essa vida dos partidos, portanto, em que funciona ainda a chamada "disciplina partidária", geralmente oferece ao indivíduo uma autonomia democrática bastante pequena, enquanto, na relação entre os partidos, isto é, na esfera de formação da vontade parlamentar, não se pode pensar seriamente numa disciplina de Estado análoga.

O alcance da transição da noção ideal para a noção real de "povo" não é, assim, menos profundo do que a metamorfose da "liberdade" natural em "liberdade" política. Por isso deve-se admitir que uma distância enorme separa a ideologia da realidade, aliás, a ideologia de sua realização máxima possível. Assim, seria tentador não considerar como simples hipérbole retórica a conhecida afirmação de Rousseau segundo a qual nunca teria existido e, aliás, nunca poderia existir democracia no sentido verdadeiro e próprio da palavra, pois seria contra a ordem das coisas que o maior número governasse e que o menor número fosse governado[13].

Mas essa redução da liberdade natural a uma autonomia política por decisão majoritária e da noção ideal de povo ao número ainda mais restrito de titulares dos direitos políticos que se valem desses seus direitos não assinala ainda o termo das limitações que a idéia democrática deve sofrer na realidade social. De fato, apenas na democracia direta — que, dadas as dimensões do Estado moderno e a multiplicidade dos seus deveres, não representa mais uma forma possível de democracia — a ordem social é realmente criada pela decisão da maioria dos titulares dos direitos políticos, que exercem seu direito na assembléia do povo. A democracia do Estado moderno é a democracia indireta, parlamentar, em que a vontade geral diretiva só é formada por uma maioria de eleitos pela maioria dos titulares dos direitos políticos. Os direitos políticos — isto é, a liberdade — reduzem-se a um simples direito de voto. De todos os elementos até agora considerados que limitam a idéia de liberdade e, com ela, a de democracia, o parlamentarismo é talvez o mais importante. É o elemento que precisaremos compreender antes de mais nada, se quisermos captar a essência real dos grupos sociais hoje considerados democracias.

CAPÍTULO III

O parlamento

A luta contra a autocracia nos fins do século XVIII e início do XIX foi, essencialmente, uma luta em favor do parlamentarismo[1]. De uma constituição que conferisse à representação popular uma participação decisiva na formação da vontade do Estado, que pusesse fim à ditadura do monarca absoluto ou aos privilégios consagrados pelo sistema das ordens, esperava-se então todo o progresso possível e imaginável, a formação de uma ordem social justa, a aurora de uma era nova e melhor. O parlamentarismo, forma política dos séculos XIX e XX, podia indubitavelmente reclamar para o seu ativo resultados realmente importantes, tais como a emancipação completa da classe burguesa mediante a supressão dos privilégios; em seguida, o reconhecimento da igualdade dos direitos políticos do proletariado e, com isso, o início da emancipação moral e econômica desta classe diante da classe capitalista. Apesar disso ele não desperta realmente um julgamento favorável por parte dos historiadores e dos publicistas contemporâneos. Extremas direitas e extremas esquerdas pronunciam-se cada vez mais categoricamente contra essa forma política, sendo cada vez mais insistente a incitação à ditadura ou à organização corporativa. Mesmo no interior dos partidos de centro não se pode deixar de observar certo desânimo em relação ao antigo ideal. Hoje — não se pode esconder — há um certo cansaço do parlamento, embora ainda não seja o caso de se falar atualmente — como fazem alguns autores — de uma "crise", de uma "falência" ou, diretamente, de uma "agonia" do parlamentarismo. Certamente, em meados e no fim do

século passado, a eficácia do princípio parlamentar foi posta em dúvida. Todavia, na monarquia constitucional, tais tendências antiparlamentaristas não puderam alcançar grande importância. Diante do progresso lento mas incessante do movimento democrático, que encontrava sua principal sustentação no parlamento, essas tendências permaneceram ineficazes. Mas a situação é totalmente diferente, quando, como hoje, o parlamentarismo é questionado ao mesmo tempo que o princípio parlamentar exerce um domínio absoluto e ilimitado. Para as repúblicas democrático-parlamentares, o problema do parlamentarismo é uma questão essencial. A democracia moderna só viverá se o parlamentarismo se revelar um instrumento capaz de resolver as questões sociais do nosso tempo. É certo que democracia e parlamentarismo não são idênticos. Mas, uma vez que para o Estado moderno a aplicação de uma democracia direta é praticamente impossível, não se pode duvidar seriamente de que o parlamentarismo seja a única forma real possível da idéia de democracia. Por isso, o destino do parlamentarismo decidirá também o destino da democracia.

A assim chamada crise do parlamentarismo não é, afinal, resultado de uma interpretação inexata dessa forma política e, portanto, de um falso juízo de seu valor. Qual é, então, a essência do parlamentarismo? É uma essência objetiva, que não se confunde com a interpretação subjetiva que os que participam das instituições ou nelas estão interessados procuram fazer prevalecer por motivos conscientes ou inconscientes. O parlamentarismo é a formação da vontade diretiva do Estado através de um órgão colegial eleito pelo povo com base no sufrágio universal e igualitário, vale dizer democrático, segundo o princípio da maioria.

Se conseguirmos familiarizar-nos com as idéias que determinam o sistema parlamentar, perceberemos que a idéia aqui dominante é a da autonomia democrática, portanto a da liberdade. A luta pelo parlamentarismo foi uma luta pela liberdade política. Isso é facilmente esquecido quando, hoje, se fazem críticas, injustas sob muitos aspectos, ao parlamentarismo. Uma vez de posse da liberdade, já tornada evidente e por isso não mais apreciada, mas garantida apenas pelo parlamentarismo, acredita-se poder renunciar a ela como medida dos

valores políticos. Mas a idéia de liberdade é e continua sendo a eterna "dominante" fundamental de todas as especulações políticas, embora seja — ou exatamente por ser na sua essência mais profunda — a negação absoluta do "social" e do "político" e, por assim dizer, o contraponto de qualquer teoria social e de qualquer práxis política. Precisamente por isso — como já vimos — a liberdade não pode inserir-se em estado puro na esfera do social e do político estatal, mas deve amalgamar-se com certos elementos que lhe são estranhos.

O mesmo seja dito quanto ao princípio do parlamentarismo, onde a liberdade aparece combinada com dois elementos que obstam à sua força original: um deles é constituído pelo princípio majoritário, cuja relação com a idéia de liberdade já estudamos e cuja função real no sistema parlamentarista deveremos definir mais tarde; o outro, que resulta de uma análise do parlamentarismo, é representado pela formação indireta da vontade, pelo qual a vontade do Estado não é mais obra direta do povo, mas de um Parlamento que, por sua vez, é eleito pelo povo. Neste ponto, a idéia de liberdade como idéia de autodecisão liga-se à necessidade inelutável de uma divisão do trabalho segundo uma diferenciação social — com uma tendência, por isso, contrária ao caráter fundamentalmente primitivo da idéia de liberdade. A idéia de liberdade, considerada em si, exigiria que a vontade única do Estado, em todas as suas diversas manifestações, fosse formada imediatamente por uma única e mesma assembléia de todos os cidadãos que tivessem direito de voto. Qualquer diferenciação do organismo estatal com base na divisão do trabalho, a transferência de uma função estatal qualquer para um órgão que não seja o povo significam, necessariamente, uma restrição à liberdade.

O parlamentarismo apresenta-se, então, como uma conciliação entre a exigência democrática de liberdade e o princípio da distribuição do trabalho — causa de diferenciação e condicionante de qualquer progresso técnico-social. Certamente procurou-se dissimular o golpe não desprezível desferido contra a idéia democrática pelo fato de ser um órgão bem diferente do povo (ainda que eleito por ele), o parlamento, que forma a vontade do Estado em lugar do povo. Sem dúvida, por um lado, não se podia aceitar seriamente, devido à com-

plexidade das relações sociais, a forma primitiva da democracia direta, já que não era possível renunciar às vantagens da divisão do trabalho. Quanto maior é a coletividade estatal, tanto menos o "povo" parece ter condições de exercer imediatamente a atividade realmente criadora da formação da vontade do Estado, tanto mais ele é obrigado, mesmo por razões técnicas, a limitar-se a criar e a controlar o verdadeiro aparelho da formação da vontade do Estado. Mas, por outro lado, desejava-se dar a impressão de que, mesmo no parlamentarismo, a idéia de liberdade democrática e apenas ela exprime-se integralmente. Para isso, recorre-se à ficção da representação, à idéia de que o parlamento é apenas um representante do povo, de que o povo pode exprimir a sua própria vontade apenas no parlamento e através dele, embora no princípio parlamentar, em todas as constituições, vigore exclusivamente a regra de que os deputados não podem receber instruções obrigatórias dos próprios eleitores, o que torna o parlamento, no exercício de suas funções, juridicamente independente do povo[2]. Aliás, com esta declaração de independência do parlamento em relação ao povo, nasce o parlamento moderno, que se destaca da instituição análoga dos Estados antigos, cujos membros estavam notoriamente vinculados por mandatos imperativos dos seus grupos de eleitores e eram responsáveis perante eles. A ficção da representação deve legitimar o parlamento do ponto de vista da soberania popular. Mas essa ficção evidente, destinada a dissimular o golpe verdadeiro e fundamental desferido contra o princípio de liberdade pelo parlamento, ofereceu aos adversários da democracia o argumento para afirmarem que a própria democracia estaria fundada sobre uma falsidade óbvia. Assim, a ficção da representação, a longo prazo, não teve mais condições de cumprir a sua missão própria e verdadeira, qual seja de justificar o parlamento do ponto de vista da soberania popular; de qualquer forma ela cumpriu uma tarefa diferente daquela à qual estava originalmente destinada: manteve o movimento político dos séculos XIX e XX, que era exercido sob a forte pressão da idéia democrática, ao longo de uma linha média razoável. Fazendo crer que a grande massa do povo se determina politicamente sozinha no parlamento eleito, impediu um exagero da idéia política na realidade; exagero que teria representado um perigo para o progresso social, pois teria caminhado necessariamente *pari passu* com uma primitivização antinatural da técnica política.

O caráter fictício da idéia de representação não exigiu naturalmente atenção enquanto durou a luta da democracia contra a aristocracia e enquanto o próprio parlamentarismo não conseguiu suplantar completamente o monarca e as ordens. Sob a monarquia constitucional, durante o tempo em que o parlamento eleito pelo povo teve de ser considerado o máximo do que, politicamente, era possível arrancar do monarca antes absoluto, não tinha sentido criticar a forma política perguntando se o parlamento representava realmente a vontade do povo. Mas tão logo o princípio parlamentar — em especial nas repúblicas — triunfou completamente, tão logo à monarquia constitucional sucedeu a supremacia do parlamento que invocava o princípio da soberania popular, já não pôde esquivar-se à crítica a grosseira ficção contida na teoria — já desenvolvida na Assembléia Nacional Francesa de 1789 —, segundo a qual o parlamento, em sua essência, nada mais seria que um representante do povo, cuja vontade seria expressa apenas nos atos parlamentares. Portanto, não é de admirar que, entre os argumentos hoje utilizados contra o parlamentarismo, esteja em primeiro lugar a revelação de que a vontade estatal formada através do parlamento não é de fato a vontade do povo porque, segundo a constituição dos Estados parlamentares, não poderia ser formada uma vontade do povo sem as eleições parlamentares.

Este argumento é correto, mas pode ser utilizado contra o parlamentarismo apenas na medida em que se procura legitimar o próprio parlamentarismo com o princípio da soberania popular, em que se acredita ser possível determinar sua essência exclusivamente mediante a idéia de liberdade. Então, certamente, o parlamentarismo teria prometido algo que não teria podido e que nunca terá condições de cumprir. Seja como for, a essência do parlamentarismo, como já ficou demonstrado, também poderá ser determinada sem o recurso à ficção da representação, e seu valor poderá ser justificado como um meio técnico-social específico para a criação da ordem do Estado.

Se concebermos o parlamentarismo como a necessária conciliação entre a idéia simplista da liberdade política e o princípio

da diferenciação do trabalho, poderemos também compreender com clareza qual direção deverá seguir uma eventual reforma do parlamentarismo. Todavia, antes será preciso examinar também se uma eliminação completa do parlamentarismo está, hoje em dia, dentro dos limites do possível político, ou seja, dever-se-á examinar que forma terá a tentativa de eliminar o parlamento da organização de um Estado moderno.

O fato de, em qualquer coletividade que tenha algum progresso técnico, existir algo semelhante a um parlamento não é, evidentemente, puro acaso, mas corresponde a uma lei estrutural dos corpos sociais. Considere-se ainda, de modo especial, que, mesmo nas autocracias mais pronunciadas, o monarca é obrigado a recorrer ao apoio de uma assembléia de homens que o assistem através do Conselho de Estado ou outro órgão análogo e que são particularmente necessários para a preparação, a deliberação e a aprovação dos princípios e das normas gerais em seu nome. Se numa coletividade relativamente grande o povo como tal, considerado em conjunto, não estiver em condições de formar diretamente a vontade geral, o autocrata também não estará em condições de fazê-lo, em parte pelas mesmas razões: falta de conhecimento e de poder, medo da responsabilidade. O fato de os membros do colégio serem num caso nomeados pelo autocrata e no outro pelo povo certamente tem sua importância, porém mais do ponto de vista da ideologia do que do ponto de vista da realidade social, isto é, das reais funções exercidas por esse órgão. É, pois, bastante importante distinguir quando lhe cabe função deliberativa e quando função consultiva, embora, se considerarmos o mérito do fato — a ação psicológica mais que a forma jurídica —, talvez não se possa estabelecer uma grande diferença entre o parlamento legislante e o Conselho de Estado de um monarca absoluto. Esta diferença não será particularmente relevante se levarmos em conta que uma parte importante, ainda que não perceptível exteriormente, do trabalho legislativo é feita, mesmo na democracia moderna, não dentro dos procedimentos parlamentares, mas no seio do governo que, nas democracias parlamentares, não deve fazer da possibilidade da iniciativa direta ou indireta menor uso do que a monarquia constitucional. Tal diferença, portanto, será menos relevante

se, por outro lado, levarmos em conta que a autoridade das personalidades reunidas num Conselho de Estado muitas vezes garante a esse corpo uma influência bem maior sobre o monarca absoluto do que a constituição deixa transparecer.

O fato de, num corpo social tecnicamente evoluído, ao lado de um órgão governante (e de um aparelho administrativo a ele subordinado) formar-se um órgão legislativo particular, ou melhor, colegial parece ser uma necessidade da evolução social, necessidade resultante da natureza do processo de formação da vontade do Estado. A esse respeito, supõe-se que o fenômeno que se costuma chamar, metaforicamente, "vontade" da coletividade (em geral) e do Estado (em particular) não seja um dado psíquico e real, já que, em sentido psicológico, existem apenas vontades individuais[3]. A chamada "vontade" do Estado é apenas a expressão antropomórfica usada para indicar a ordem ideal da comunidade, ordem esta constituída por uma série de atos individuais cujo conteúdo ela representa. A ordem da comunidade, enquanto sentido representado por tais atos, é um complexo de normas, de prescrições que determinam a conduta dos indivíduos pertencentes à coletividade e que constituem, justamente por isso, a coletividade como tal. Os membros da coletividade devem comportar-se de determinada maneira: tal é o conteúdo intelectual em que consiste a ordem coletiva; mas o modo mais claro e, portanto, o mais compreensível para a grande massa — que aqui interessa de modo especial — de exprimir essa relação puramente espiritual é o seguinte: a coletividade — hipostasiada numa pessoa (vale dizer, o Estado) como homem ou superhomem — "quer" que seus membros se comportem de determinada maneira. O "dever" da ordem estatal é apresentado como a "vontade" de uma pessoa estatal. A "formação da vontade do Estado" é, pois, simplesmente o processo de criação da ordem estatal.

Este processo — traço essencial e característico —, partindo de uma forma inicial abstrata, transforma-se — através de certo número de estágios intermediários — numa forma concreta que ele leva, de um conjunto de normas gerais, a um conjunto de atos singulares emanados do Estado. Trata-se de um processo — totalmente diferente do processo de formação da

vontade psicológica do indivíduo — de concretização e individualização, no qual a criação das normas gerais e abstratas se distingue claramente da criação das disposições concretas e individuais, da emanação das ordens ou das decisões concretas e individuais. Mostrar a diversidade dessas funções é um problema da fenomenologia jurídica[4]. Mesmo num grupo social totalmente primitivo, é possível constatar essas duas funções ou estágios diferentes. Contudo, deve-se reconhecer prontamente que só se chega à idéia de constituir determinado órgão para a criação das normas gerais quando essa criação deixa de ocorrer através de prática inconsciente, habitual dos submetidos às normas, para ocorrer através de um procedimento de emanação consciente. Seria ater-se a um exame bastante superficial, limitado particularmente ao grupo mais primitivo, supor que a vontade coletiva que constitui o grupo social possa existir direta e exclusivamente sob forma de atos de comando e de coerções individuais. Não se deve esquecer que é necessária uma ordem geral — se não conscientemente estabelecida, pelo menos existente na consciência de todos ou de determinados membros do grupo — que possa permitir o funcionamento dos órgãos que compõem os atos coletivos individuais. Como também não se deve esquecer que as decisões dos órgãos de um grupo primitivo comportam, bem menos que as decisões dos órgãos de um Estado moderno, um poder discricional que foge a qualquer norma geral. Esses órgãos, ao contrário, sentem-se extremamente atados por normas gerais que são tanto mais eficazes quanto maior é seu caráter mágico ou religioso. A coletividade social está viva na sua consciência não tanto através dos atos coletivos quanto através das normas gerais da conduta recíproca dos indivíduos. Mas a função da criação das normas gerais sempre terá a tendência a criar para si um órgão colegial e não individual.

A tentativa de eliminar completamente o parlamento do organismo do Estado moderno só poderia ter, a longo prazo, um escasso sucesso. No fundo, pergunta-se apenas de que modo o parlamento deve ser convocado, como deve ser composto e quais devem ser a natureza e a extensão de sua competência. Efetivamente, todas as tentativas dirigidas para a organização corporativa do Estado ou para a ditadura só visam à reforma pura e simples do parlamentarismo, conquanto seus programas reclamem a sua abolição[5].

CAPÍTULO IV

A reforma do parlamento

A reforma do parlamentarismo poderia ser tentada no sentido de um novo reforço do elemento democrático.

Mesmo não sendo possível, por razões de natureza social, que o povo crie a ordem estatal em todos os graus, é possível, todavia, associar o povo a essa ordem em proporção bem maior do que no sistema parlamentar, em que a intervenção do povo limita-se ao ato parlamentar. Não se pode negar que mais de uma questão encontraria solução diferente se, em vez de se deixar sua decisão por conta do parlamento, os eleitores também fossem consultados. Não cabe discutir aqui se tal apelo ao povo representa também uma melhoria na formação da vontade do Estado. Convém apenas lembrar, diante da acusação feita ao parlamento de ser alheio ao povo, que a instituição do referendum, mesmo onde se mantenha o princípio parlamentar, é suscetível de ser desenvolvida ulteriormente, e deve sê-lo. Seria do interesse do próprio princípio parlamentar que os políticos profissionais, que hoje são parlamentares, renunciassem à sua aversão — supondo-a concebível — pela instituição parlamentar e que — como já aconteceu em algumas constituições modernas — não admitissem apenas o chamado referendum constitucional, mas também um referendum legislativo, se não obrigatório pelo menos facultativo. A experiência mostra que, desse modo, é preferível levar o povo a votar sobre um texto simplesmente votado pelo parlamento a levá-lo a votar sobre uma lei já publicada e vigente. Certas condições de recurso a uma votação popular já ficaram demonstradas: casos de conflito entre as duas Câmaras, proposta do chefe de Estado ou de uma

minoria. Se for necessário levar em conta a tendência crescente a fazer com que o povo exerça influência sobre a formação da vontade do Estado, influência que seja a mais direta possível, seria preciso, no caso de o plebiscito condenar um projeto aprovado pelo parlamento, dissolver o próprio parlamento para constituir, mediante novas eleições, um parlamento que, mesmo não expressando totalmente a vontade do povo, pelo menos não se opusesse a ela.

Entre as instituições que, mesmo no quadro do princípio parlamentar, permitem certa ingerência direta do povo na vontade do Estado figura também a chamada iniciativa popular, pela qual certo número mínimo de cidadãos eleitores pode propor um projeto de lei sobre cujo mérito o parlamento deverá deliberar. Esta instituição precisaria ser levada em consideração com mais freqüência do que o fizeram as constituições antigas e do que o fazem as novas. Seria preciso, a propósito, facilitar ao máximo, do ponto de vista técnico, a realização do pedido de plebiscito, porquanto a iniciativa não exige a formulação de um projeto de lei, mas apenas a indicação de diretrizes de caráter geral. Se os eleitores não têm o direito de dar instruções obrigatórias a seus homens de confiança no parlamento, o povo deveria ter pelo menos a possibilidade de dar sugestões que permitissem ao parlamento orientar sua própria atividade legislativa.

Certamente já não se pode pensar num retorno do mandato imperativo na sua forma antiga[1]; mas as inegáveis tendências que hoje se manifestam nesse sentido podem, até certo ponto, ser levadas a formas compatíveis com a estrutura do organismo político moderno. Já a introdução do sistema proporcional tornou necessária uma organização partidária mais rígida do que a exigida pelo simples sistema da maioria. Por isso, hoje não se pode rejeitar categoricamente a idéia de um controle permanente dos deputados por parte dos grupos de eleitores constituídos em partidos políticos. A possibilidade de realizar juridicamente esse controle existe. E um contato permanente, estabelecido entre deputados e corpo eleitoral e garantido pela lei, poderia reconciliar as massas com o princípio parlamentar. A irresponsabilidade do deputado perante seus eleitores, sem dúvida uma das causas essenciais do descrédito em que caiu hoje a instituição parlamentar, na realidade não é um elemento necessário, como transparecia da doutrina do século XIX. Assim, mesmo nas constituições atuais existem disposições que merecem ser consideradas e que são passíveis de desenvolvimento ulterior.

Antes de tudo, porém, seria preciso dar fim ou pelo menos limitar essa irresponsabilidade do deputado chamada "imunidade", irresponsabilidade não perante os eleitores, mas perante a autoridade do Estado e em especial aos tribunais, que sempre foi a cidadela do sistema parlamentar. O fato de um deputado só poder ser perseguido pelos tribunais e, sobretudo, preso por um delito cometido após consenso do parlamento é um privilégio que remonta à época da monarquia feudal, vale dizer à época em que era mais encarniçada a oposição entre parlamento e governo monárquico. Tal privilégio chega a ser justificado até sob a monarquia constitucional, quando ainda existia conflito entre parlamento e governo, mesmo que sob outro aspecto, e quando — embora a independência dos tribunais o atenuasse consideravelmente — não estava completamente eliminado o perigo de os deputados serem arrancados de suas funções parlamentares por um governo que pudesse abusar do próprio poder. Mas, numa república parlamentar, em que o governo não passa de uma comissão do parlamento e é submetido ao controle mais rigoroso da oposição, aliás, de toda a opinião pública, e em que a independência dos tribunais certamente não está menos garantida do que sob a monarquia constitucional, é um contra-senso querer proteger o parlamento de seu governo. Tal privilégio tampouco pode ser seriamente considerado como meio de proteção da minoria contra o arbítrio da maioria, transformação de significado apresentada por algumas instituições da república democrática, herdadas da monarquia constitucional. Se não por outro motivo, porque essa proteção da minoria é impossível, já que a maioria poderia decidir entregar o deputado incriminado à autoridade que o solicitasse. Não se encontra nenhum caso que possa legitimar a pretensão de proteção, especialmente se pensarmos que, na prática, no privilégio da imunidade nada mais há que uma limitação, em nada justificada, da tutela jurídica da honra dos cidadãos contra eventuais atentados por parte

dos deputados. Hoje, então, é absolutamente impossível reprimir delitos cometidos por deputados durante um discurso parlamentar, recorrendo-se unicamente a meios disciplinares (chamada à ordem, questões de ordem, etc.) destinados a manter a ordem na assembléia, sob pretexto de que tais delitos foram cometidos pelos deputados acusados no exercício de suas funções. Se o parlamentarismo, durante sua longa existência, deixou de conquistar não apenas a simpatia das massas mas também a das pessoas cultas, isso se deve em grande parte aos abusos derivados do inoportuno privilégio da imunidade.

Ao contrário, no que diz respeito ao princípio da irresponsabilidade dos deputados perante seus eleitores, já se encontra uma derrogação em algumas constituições recentes, que dispõem que os deputados, mesmo não estando ligados ao mandato recebido dos eleitores, perdê-lo-ão tão logo deixem o partido para ou pelo qual foram eleitos ou sejam dele excluídos. Tal disposição apresenta-se como conseqüência natural do sistema de voto por lista vinculada. Realmente, se o eleitor — como neste caso — não tem mais influência sobre a escolha dos deputados a serem eleitos, se seu voto se limita a um ato de adesão a certo partido, se, portanto, do ponto de vista do eleitor, o candidato obtém um mandato apenas em virtude de pertencer ao partido do eleitor, é lógico então que, ao deixar de pertencer ao partido que o enviou para o parlamento, o deputado perca seu mandato. Isso pressupõe, ademais, uma organização partidária sólida e relativamente estável dos eleitores. Se existem partidos que se formam apenas com vistas às eleições para depois se desfazerem, é impossível fazer com que a manutenção do mandato parlamentar dependa da permanência do deputado no partido para o qual ou pelo qual foi eleito. Uma vez que, em certos casos, pode ser duvidoso que um deputado pertença sempre a determinado partido — por exemplo, o fato de um deputado votar contra as intenções de seu partido significa que o abandonou? —, é melhor considerar a perda do mandato como conseqüência das demissões ou exclusões formais. Neste aspecto apresenta-se certa dificuldade em estabelecer não tanto quem deve decidir se essa condição se generalizou e, portanto, sobre a perda ou não do mandato — sem dúvida será um tribunal independente e

imparcial que melhor cumprirá tal função —, mas principalmente quem tem o direito de desencadear o mecanismo do procedimento de denúncia da perda do mandato. Dar esse direito à própria assembléia representativa poderia significar o perigo de a maioria abster-se de seu uso contra deputados que tivessem deixado seu partido no interesse dessa própria maioria ou mesmo criado, assim, uma nova maioria. A melhor solução, nesse caso, seria reconhecer o direito de ação por parte do partido político cujos interesses tivessem sido comprometidos por eventuais demissões.

A constituição da Rússia Soviética vai bem mais longe. Permite que os eleitores revoguem, a qualquer momento, seus deputados nos diversos Conselhos, o que angariou para tal constituição as simpatias de grande número de trabalhadores estrangeiros. Se fosse possível a decisão por se organizarem legalmente os partidos políticos e deixar a seu cargo a escolha dos deputados que lhes coubessem segundo sua constituição numérica, com uma conseqüente aplicação da idéia de eleição proporcional, nada se oporia a que também se admitisse terem os partidos, convertidos em elemento essencial da constituição, o direito de revogar seus deputados. E por que obrigar os partidos políticos a enviarem para o parlamento certo número permanente de deputados — determinados um por um — proporcional à sua constituição numérica, deputados esses que — sempre os mesmos — têm o dever de cooperar nas questões mais diversas? Não seria melhor permitir que os partidos delegassem, segundo a natureza das leis a serem discutidas e votadas, os especialistas de que dispusessem, sendo a participação deste na decisão final proporcional à constituição numérica do partido representado?[2]

Uma reforma desse tipo responderia à acusação que hoje se ouve freqüentemente, de estar o parlamento afastado do povo. Acusam-no de carecer — na sua forma de composição atual — de todos os conhecimentos técnicos necessários à feitura de boas leis nos diversos campos da vida pública. No momento em que se afirma ser um equívoco considerar a vontade do parlamento como a vontade do povo, está-se recorrendo à idéia de liberdade, idéia essa que o parlamentarismo não realizaria ou, pelo menos, realizaria insuficientemente; no entanto, o

argumento da falta de competência técnica do parlamento tem direção oposta, qual seja, a da divisão diferenciada do trabalho.

Como conseqüência, insistindo ainda no princípio da divisão do trabalho, pretende-se substituir o corpo legislativo central e universal, que, eleito segundo princípios democráticos, não está efetivamente qualificado para uma atividade especial, por parlamentos técnicos para os diversos campos da legislação, os quais poderiam inserir-se numa distribuição de pastas na administração e cujas bases já se encontram nas comissões parlamentares especiais. Aliás, tais comissões especiais já estão reduzindo a assembléia deliberativa em sessão plenária a um simples organismo formal de voto. A formação desses parlamentos técnicos não deveria ser considerada uma tentativa de suprimir a democracia, mas apenas uma reforma no sentido de uma organização corporativa da formação da vontade do Estado. Parlamentos assim modelados — que não poderiam tornar supérfluo um parlamento político geral como órgão coordenador — seriam eleitos não por todo o corpo eleitoral, mas por grupos técnicos, vale dizer profissionais, de eleitores. Hoje há uma tendência particular à idéia de se instituir um parlamento econômico — primeiramente ao lado do velho parlamento como corpo simplesmente consultivo, finalmente munido de veto suspensivo — em cujo interior sejam resolvidos os diversos conflitos existentes no âmbito da produção, como, por exemplo, o conflito entre agricultura e indústria, entre indústria e comércio, mas também o conflito entre produtores e consumidores, entre empresários e trabalhadores.

É problemática sob muitos aspectos a idéia de confiar a um parlamento político geral, organizado segundo os princípios democráticos, e, conjuntamente, a uma assembléia representativa, organizada segundo o princípio corporativo, a tarefa de formar a vontade do Estado — sendo as duas Câmaras, em princípio, iguais. Na maior parte dos casos não se pode fazer uma distinção nítida entre o ponto de vista "político" e o "econômico", já que a maior parte dos assuntos econômicos tem importância política e a maior parte dos assuntos políticos tem importância econômica. Por isso, todas as

questões de certa importância só poderiam ser regulamentadas após deliberação comum das duas Câmaras. Mas que sentido poderá ter um órgão legislativo de dois elementos, cada um formado segundo princípios completamente diferentes? Um acordo entre duas Câmaras assim organizadas só poderá ser mais ou menos ocasional.

CAPÍTULO V

A representação profissional

Mais do que a simples reforma do parlamentarismo democrático, os conservadores freqüentemente pedem a sua substituição por uma organização corporativa. Afirma-se que a organização "mecânica" do povo deve ser substituída por uma organização "orgânica" desse mesmo povo, enquanto, na formação da vontade do Estado, não ocorrer o fato puramente exterior da decisão pela maioria, mas permitir a cada grupo profissional a participação a que tem direito, vale dizer a que cabe a cada um deles segundo a sua importância no seio do grupo nacional[1].

Se considerarmos a organização corporativa que muitos gostariam de ver no lugar do parlamentarismo por eles considerado ultrapassado, perceberemos que a realização dessa idéia enfrenta dificuldades enormes, aliás, parcialmente insolúveis. Antes de mais nada, não se pode deixar de reconhecer que a organização do povo por profissões — essencialmente fundada em interesses comuns — de fato não compreende todos os interesses em jogo na formação da vontade do Estado. Com interesses profissionais é freqüente concorrerem interesses de gênero completamente diferente, muitas vezes vitais, como, por exemplo, interesses religiosos, éticos, estéticos. Mesmo quando somos agricultores ou advogados, não nos interessamos apenas por questões de caráter agrícola ou jurídico. Desejamos determinada legislação do matrimônio, desejamos determinado regulamento das relações entre Igreja e Estado, enfim, cada um de nós se interessa, fora dos estreitos limites da própria profissão, por uma ordem social justa, oportuna ou até mes-

mo apenas suportável: no seio de que grupo profissional poderão ser decididas essas questões vitais?

A isso se acrescente — como muitas vezes já foi indicado — que cada organização profissional tende, por sua natureza, a se diferenciar ao máximo, já que a idéia corporativa só se realizará se o grupo profissional se fundar numa perfeita comunhão de interesses. Com economia e uma técnica desenvolvidas, o número das profissões que pretenderão uma organização autônoma chegará à centena, aliás, ao milhar, para não falar da delimitação das diversas profissões que só poderia ser mais ou menos arbitrária. Por natureza, entre os diversos grupos profissionais não existe comunhão, mas conflito de interesses. Esse conflito exacerba-se ainda mais com a organização dos interesses comuns em cada grupo profissional. Como, então, deverão ser resolvidos tais conflitos de interesses entre esses grupos? As questões puramente profissionais poderão encontrar solução satisfatória com relativa facilidade no seio do próprio grupo profissional cujo poder autônomo na matéria tenha sido reconhecido; contudo seria o caso de perguntar se a maior facilidade de acordo entre empregadores e empregados de um mesmo grupo profissional, tão insistentemente decantada, na prática não é explicada sobretudo pelo fato de os economicamente mais fracos renunciarem a qualquer apoio por parte dos membros de sua classe pertencentes a outros grupos. Mas um número enorme de questões, ou melhor, talvez a maior parte delas, não podem ser consideradas como puramente internas, como concernentes apenas aos interesses dos membros do grupo; outros grupos profissionais também estarão interessados na sua decisão e, na maioria das vezes, em sentido diferente do grupo imediatamente interessado. Mas a decisão desses conflitos é de importância capital. Tal questão capital não pode encontrar solução nem mesmo através da ideologia do princípio corporativo.

A única via de solução possível é remeter a decisão definitiva desses conflitos de interesses entre grupos profissionais a uma autoridade criada com base numa lei alheia ao princípio corporativo, isto é, ou a um parlamento eleito democraticamente por todo o povo ou a um órgão de caráter mais ou menos autocrático. A organização corporativa não pode oferecer um princípio de integração próprio que sirva de contrapeso à tendência — que lhe é inerente — à ampla diferenciação. Ressaltou-se justamente que, na formação da vontade do Estado — com exclusão dos assuntos puramente internos, que continuam confiados à autonomia dos grupos profissionais —, o acordo de todos os grupos, ou pelo menos dos grupos interessados na decisão, deveria constituir o princípio a ser convenientemente adotado por uma constituição corporativa. Isto é praticamente impossível. É exatamente neste ponto que se mostra vazia e impraticável a fórmula com que se costuma exaltar a idéia corporativa perante o princípio parlamentar democrático, fórmula segundo a qual seria preciso que a participação de cada grupo na formação da vontade do Estado correspondesse à sua importância no todo. Em primeiro lugar essa idéia corporativa não poderia — como às vezes se afirma — eliminar o sistema representativo e, com isso, o parlamentarismo, mas apenas substituir o sistema democrático por um outro sistema de representação. A única diferença seria que a função de corpo eleitoral não caberia aos partidos, como na democracia — direta ou indireta —, mas aos grupos profissionais; de fato, a formação direta da vontade não é possível nem mesmo no seio do grupo profissional. Trata-se, portanto, apenas da realização de um parlamento profissional (*Ständeparlament*).

Mas, em segundo lugar, seria preciso estabelecer quem deve determinar o grau de importância de cada grupo profissional, quem deve fixar a hierarquia e segundo que princípios deve-se proceder em tudo isso. Mesmo que tais questões — na verdade insolúveis — fossem resolvidas e mesmo que se constituísse uma assembléia representativa profissional cujos diferentes grupos profissionais encontrassem uma representação proporcional à sua importância, ainda assim faltaria decidir qual o princípio que poderia orientar a formação de uma vontade unitária no seio de tal assembléia representativa. Não se estaria, também neste caso, obrigado a recorrer ao princípio "mecânico" da maioria? Então, que sentido teria fundar a formação de tal assembléia representativa sobre uma organização profissional? Se na assembléia representativa é a maioria que — unanimemente ou em parte — decide contra a mino-

ria, é muito mais sensato estabelecer tal parlamento com base num sistema de nomeação que considere cada eleitor não simplesmente como membro de determinada profissão, mas como membro do complexo do Estado, e que o suponha interessado não só em questões profissionais mas, por princípio, em todas as questões que possam constituir objeto de regulamentação do Estado. Este é, em última análise, o motivo pelo qual uma organização profissional nunca estará em condições de substituir completamente o parlamento democrático, mas só poderá existir paralelamente a ele — ou a um monarca —, como órgão puramente consultivo, e não deliberativo. A função principal de tal órgão só poderá ser a de exprimir com clareza os interesses em questão a propósito da legislação e de informar o verdadeiro legislador. Exatamente por esse motivo, a idéia de organização profissional não pode ser suficiente para resolver o problema da forma do Estado; a alternativa decisiva — democracia ou autocracia — continua sem solução por esta via.

Dada esta situação, não é de admirar que a organização profissional, do modo como até agora se realizou na história, sempre tenha representado a forma como um ou mais grupos procuraram dominar os outros; daí se pode presumir, não sem alguma razão, que a reivindicação, recentemente formulada, de uma organização profissional não manifesta tanto a necessidade de uma participação orgânica, vale dizer justa, de todos os grupos profissionais na formação da vontade do Estado, mas, principalmente, a avidez de poder de determinados círculos de interesses aos quais a constituição democrática parece não oferecer oportunidade de sucesso político. É de se notar, pois, que a burguesia reclama uma organização profissional exatamente quando se manifesta a possibilidade de o proletariado, até agora em minoria, tornar-se maioria, exatamente quando se vislumbra a ameaça de o parlamentarismo democrático voltar-se contra o grupo cuja preponderância política ele até agora garantira. Se a organização corporativa tiver de ser baseada numa comunhão de interesses, não poderá tornar-se fator primário decisivo na formação da vontade do Estado enquanto os interesses mais fortes não forem realmente os profissionais. Enquanto os proletários de diversas, ou melhor, de

todas as profissões — com ou sem razão — não sentirem que estão unidos por uma comunhão de interesses mais íntima do que aquela que os une aos empregadores do mesmo grupo profissional, e enquanto os empregadores, diante desse fato inegável, não se sentirem motivados a formar uma comunhão de interesses que supere todas as barreiras corporativistas, não se poderá chegar a uma organização — resultante dos próprios acontecimentos — que esteja em condições de substituir a forma política democrático-parlamentar hodierna sem se aproximar simultaneamente mais ou menos de um tipo autocrático, ou seja, sem vir a constituir o domínio ditatorial de uma classe sobre a outra.

CAPÍTULO VI

O princípio da maioria

Impedir o domínio de classe é o que o princípio majoritário — no âmbito do parlamentarismo — tem condições de realizar. Já é característico que, na prática, ele se mostre compatível com a proteção da minoria. De fato, a existência da maioria pressupõe, por definição, a existência de uma minoria e, por conseqüência, o direito da maioria pressupõe o direito à existência de uma minoria. Disto resulta não tanto a necessidade, mas principalmente a possibilidade de proteger a minoria contra a maioria. Esta proteção da minoria é a função essencial dos chamados direitos fundamentais e liberdades fundamentais, ou direitos do homem e do cidadão, garantidos por todas as modernas constituições das democracias parlamentares. Esses direitos apresentam-se, na origem, como uma proteção do indivíduo contra o poder executivo, que, apoiando-se ainda no princípio da monarquia absoluta, tem o direito de, no "interesse público", intervir na esfera da liberdade do próprio indivíduo toda vez que a lei não o vete expressamente. Mas, na medida em que — na monarquia constitucional e na república democrática — a administração e a jurisdição só pudessem ser exercidas com base nas normas legais, e na medida em que se for conquistando o conhecimento cada vez mais profundo desse princípio de legalidade da execução, a proclamação dos direitos fundamentais e das liberdades fundamentais só terá sentido se ocorrer na forma constitucional específica[1], vale dizer se apenas a lei criada, com procedimento qualificado e não normal, puder constituir o fundamento para uma intervenção do poder executivo na esfera estruturada de cada di-

reito fundamental e de liberdade. A forma típica de qualificação de tais leis constitucionais com respeito às leis ordinárias é representada por um aumento no *quorum* e por uma maioria especial de dois terços ou três quartos. Embora, teoricamente, essa distinção entre leis ordinárias e leis constitucionais também seja possível na democracia direta, na prática só o procedimento parlamentar permite tal diferenciação. No seio da assembléia popular a consciência da força material ainda é grande demais para que se possa exigir mais do que a submissão à maioria absoluta, para que, a longo prazo, se possa aceitar que a maioria absoluta renuncie a fazer prevalecer a sua vontade diante de uma minoria qualificada. Somente no procedimento parlamentar é possível tal autolimitação racional como instituição constitucional. Essa autolimitação significa que o rol dos direitos fundamentais e das liberdades fundamentais se transforma, de instrumento de proteção do indivíduo contra o Estado, em instrumento de proteção da minoria — de uma minoria qualificada — contra a maioria puramente absoluta; significa que as disposições referentes a certos interesses nacionais, religiosos, econômicos ou espirituais só podem ser decididas depois da aprovação de uma minoria qualificada, portanto só se maioria e minoria estiverem de acordo. Se na origem parecia que o princípio da maioria absoluta correspondia mais à idéia democrática em vias de realização, hoje se percebe que o princípio da maioria qualificada, em determinadas circunstâncias, pode constituir uma aproximação ainda maior da idéia de liberdade, representando certa tendência à unanimidade na formação da vontade geral.

O procedimento parlamentar ensina, de fato, que mesmo com relação ao princípio de maioria é preciso distinguir entre ideologia e realidade. Ideologicamente — isto é, no sistema da ideologia democrática de liberdade — esse princípio está representando a formação da vontade geral com o maior acordo possível entre esta e as vontades individuais; quando o número das vontades individuais com as quais a vontade social concorda é superior ao número das vontades de que esta discorda — isto se verifica, como já vimos antes, quando se aplica o princípio majoritário —, atinge-se o valor máximo de liberdade possível (supondo-se a liberdade como autonomia).

Abstraindo-se a ficção segundo a qual a maioria também representaria a minoria e a vontade da maioria seria vontade geral, o princípio de maioria apareceria como o princípio do domínio da maioria sobre a minoria. Mas na realidade não é assim. Em primeiro lugar, a realidade social insurge-se contra os que foram chamados, bastante oportunamente, "casos de aritmética". Na realidade, a maioria numérica nem sempre é decisiva: pode até acontecer — mesmo supondo plenamente reconhecido o princípio majoritário — que a minoria numérica domine a maioria numérica, tanto ocultamente — quando o grupo dominante é majoritário apenas aparentemente, em conseqüência de artifícios da técnica eleitoral — quanto abertamente, isto é, no caso de um assim chamado governo de minoria (fenômeno, a bem da verdade, contrário à ideologia do princípio majoritário e da democracia, mas perfeitamente compatível com o tipo real de democracia). Ao se considerar a realidade social, o significado do princípio de maioria não é que a vontade da maioria numérica tenha a supremacia, mas que, admitida essa idéia e exercendo tal ideologia sua influência, os membros da comunidade social organizem-se essencialmente em dois grupos. O importante é que, da tendência a formar uma maioria, a conquistar uma maioria, resulta que, em última análise, são apenas dois os grupos a se oporem essencialmente, a lutarem pelo poder, porquanto os inúmeros fatores de diferenciação e de cisão que agem no interior da sociedade são neutralizados até deixarem subsistir uma única oposição fundamental. A força numérica desses dois grupos pode ser mais ou menos diferente, mas a sua importância política e social nunca é diferente demais. É esta força de integração social que caracteriza, em primeiro lugar, o princípio de maioria.

O fato de o ponto capital da ação do princípio majoritário não ser a maioria numérica está intimamente ligado ao fato de não existir, na realidade social, um domínio absoluto da maioria sobre a minoria, porque a vontade geral, formada segundo o chamado princípio de maioria, não se manifesta sob forma de *diktat* imposto pela maioria à minoria, mas como resultado da influência mútua exercida pelos dois grupos, como resultante do embate das orientações políticas de suas vontades. Uma ditadura da maioria sobre a minoria não é possí-

vel, a longo prazo, pelo simples fato de que uma minoria, condenada a não exercer absolutamente influência alguma, acabará por renunciar à participação — apenas formal e por isso, para ela, sem valor e até danosa — na formação da vontade geral, privando, com isso, a maioria — que, por definição, não é possível sem a minoria — de seu próprio caráter de maioria. Justamente essa possibilidade oferece à minoria um meio para influir sobre as decisões da maioria. Isso vale especialmente para a democracia parlamentar. De fato, todo o procedimento parlamentar, com sua técnica dialético-contraditória, baseada em discursos e réplicas, em argumentos e contra-argumentos, tende a chegar a um compromisso. Este é o verdadeiro significado do princípio de maioria na democracia real. Portanto, seria melhor dar a tal princípio o nome de princípio majoritário-minoritário, uma vez que ele organiza o conjunto dos indivíduos em apenas dois grupos essenciais, maioria e minoria, oferecendo a possibilidade de um compromisso na formação da vontade geral, depois de ter preparado esta última integração obrigando ao compromisso acima mencionado, que é a única coisa que pode permitir a formação tanto do grupo da maioria quanto do grupo da minoria: relegar a segundo plano o que separa os elementos a serem unidos, em favor daquilo que une. Qualquer permuta, qualquer acordo é um compromisso, pois chegar a um compromisso significa chegar ao acordo. Uma rápida observação da práxis parlamentar já basta para demonstrar que o princípio majoritário se afirma no sistema parlamentar como um princípio de compromisso, de acomodamento dos antagonismos políticos. Todo o procedimento parlamentar tende a criar um meio-termo entre os interesses opostos, uma resultante das forças sociais de sentido contrário. Os diversos interesses dos grupos representados no parlamento podem exprimir-se, manifestar-se publicamente, encontrando as garantias necessárias no procedimento parlamentar. E, se o característico procedimento dialético-contraditório do parlamento tem algum sentido profundo, esse sentido só poderá ser o de transformar, de qualquer modo, a tese e a antítese dos interesses políticos numa síntese. Mas isso pode significar apenas uma coisa: não — como era erroneamente subentendido, ao se confundir a realidade do parlamentarismo

com a sua ideologia — uma verdade superior, absoluta, um valor absoluto superior aos interesses dos grupos, mas um compromisso.

É desse ponto de vista que se deve estabelecer sobre qual sistema eleitoral deve ser fundado o parlamento, qual o sistema eleitoral preferível para uma democracia parlamentar: sistema eleitoral majoritário ou sistema eleitoral proporcional. Deve-se decidir a favor deste último. Isso resulta de uma análise que revela o sentido político deste sistema eleitoral: se, na atribuição dos mandatos, for exigido que cada partido seja representado por um número de eleitos correspondente à sua composição numérica; se, portanto, para cada partido político se pretender uma representação "própria" proporcional, estará sendo posta de lado a idéia de que é o "povo" como complexo que cria o corpo representativo como unidade. Ao se pretender um sistema eleitoral tal que nas eleições cada partido possa afirmar-se em virtude da própria força, não se estará desejando que o sujeito do ato eleitoral seja a totalidade dos eleitores, mas corpos eleitorais que — diferentemente dos sistemas de circunscrições eleitorais — sejam formados não segundo o princípio antinatural da territorialidade, mas segundo um princípio de personalidade. Não são os habitantes de um território arbitrariamente circunscrito, mas os membros de um partido, todas as pessoas da mesma convicção política, que devem formar os corpos entre os quais os mandatos serão distribuídos, com base na manifestação da vontade desses mesmos corpos[2]. No interior de um corpo eleitoral — em virtude de sua própria composição — não há luta. Mesmo que nem todos os votos do partido se concentrem necessariamente em todos os candidatos propostos por esse partido — e os diversos sistemas proporcionais permitem várias possibilidades nesse campo —, o fato de cada candidato no seio de um mesmo partido poder obter um número diferente de votos tem um sentido totalmente diferente do que ocorre na luta eleitoral que se desenrola no seio de um mesmo corpo eleitoral onde vigora o princípio de maioria. No sistema proporcional, assim como a soma dos votos dados aos pertencentes a um partido não se opõe à soma dos votos obtidos por outro partido, mas justapõe-se a ela, também os votos dados aos diversos candidatos

de um mesmo partido são paralelos, ou seja, somam-se para concorrer ao resultado total. No caso ideal de eleições proporcionais não há vencidos, pois não se recorre à maioria. Para ser eleito não é necessário realmente obter maioria de votos, mas é suficiente obter um "mínimo", cujo cálculo constitui a característica da técnica proporcional. Se for considerado o resultado global das eleições, se o corpo representativo, formado através da eleição proporcional, for confrontado, como unidade, com o corpo eleitoral como totalidade, em certo sentido poder-se-á reconhecer — o que talvez seja considerado a essência da proporcionalidade — que tal representação foi eleita com os votos de todos e contra os votos de ninguém, isto é, por unanimidade. Isso naturalmente só vale para o caso ideal. Na realidade será de regra o caso de minorias não representadas por não terem obtido o número mínimo de votos permitido para se ter direito a um mandato. A idéia de proporcionalidade será tanto melhor realizada quanto maior for o número de mandatos a serem distribuídos em relação aos votos dados. Um dos casos-limite é o de só haver um mandato a ser atribuído. Seria errôneo acreditar, então, que a idéia de proporcionalidade fosse irrealizável. Ela se cumpriria se todos os eleitores concentrassem seus votos numa única pessoa: unanimidade, portanto, em sentido verdadeiro e próprio. O outro caso-limite ocorreria quando até o menor partido imaginável, constituído por um só eleitor, também fosse representado proporcionalmente. Mas isso equivaleria a uma aniquilação do sistema parlamentar, sendo assim necessários tantos eleitos quantos eleitores — sistema esse da democracia direta. Não é para rejeitá-la como absurda que se deve estender a idéia de proporcionalidade a esses casos extremos, mas porque só a explicação dos fins extremos inerentes a essa idéia poderá revelar seu sentido profundo e, com isso, o princípio fundamental que leva muitos a considerar oportuno o sistema parlamentar. Esse é o princípio da democracia, o princípio da democracia radical. Como só quero obedecer à lei para cuja criação contribuí, na formação do vontade do Estado só posso reconhecer como meu representante — se é que devo reconhecer um — alguém que tenha sido designado como tal por mim e não contra minha vontade.

Assim, enquanto a idéia de proporcionalidade se insere na ideologia democrática, sua ação efetiva se insere na realidade da democracia: o parlamentarismo. Isso resulta das reflexões seguintes.

Se nas eleições parlamentares se recorresse ao sistema majoritário puro, não perturbado por qualquer contingência da divisão por colégios eleitorais, no parlamento só estaria representada a maioria. O procedimento eleitoral proporcional efetivamente só representa a racionalização do método que se utiliza ao se combinar o sistema eleitoral majoritário com a distribuição dos eleitores por circunscrições eleitorais, donde também haver uma oposição no parlamento; sem esta, o procedimento parlamentar já não poderia cumprir sua verdadeira função. Mas, uma vez reconhecida exatamente essa função, a presença de uma minoria no parlamento não é tão importante quanto o fato de todos os grupos políticos, proporcionalmente à sua força, ali estarem representados para que se revele no próprio parlamento a real situação dos interesses, principal premissa para se chegar a um compromisso. Mas então cabe a objeção — tão freqüentemente levantada contra a representação proporcional — de que não teria sentido todas as minorias serem representadas proporcionalmente, uma vez que as decisões parlamentares podem ser tomadas apenas com base no princípio de maioria. De fato, a influência exercida pela minoria sobre as decisões da maioria deverá ser necessariamente tanto mais importante quanto mais forte for a representação dessa ou dessas minorias no parlamento. O sistema proporcional indubitavelmente consolida essa tendência à liberdade, que deve impedir um domínio incontestado da vontade da maioria sobre a vontade da minoria.

Contra o sistema eleitoral proporcional objetou-se especialmente que ele favorece a formação de pequenos partidos, ou melhor, de partidos minúsculos, comportando assim o perigo de um desmembramento dos próprios partidos. Isso é correto e tem como conseqüência a possibilidade de nenhum partido dispor da maioria absoluta no parlamento e de, com isso, a formação da maioria, indispensável ao procedimento parlamentar, vir a se tornar essencialmente mais difícil. Mas o sistema eleitoral proporcional — para examinar essa questão com

maior proximidade — nesse aspecto implica apenas que a necessidade de coalizão dos partidos, isto é, a necessidade de superar as diferenças menos importantes entre os grupos e de unir-se pelos interesses comuns mais importantes, desloca-se do âmbito do eleitorado para o âmbito do parlamento. A integração política que constitui a coalizão dos partidos e que se torna necessária em virtude do princípio majoritário é inevitável e de modo nenhum constitui um mal social, mas sim um progresso. Contudo, não se pode negar seriamente que essa integração encontre melhor realização no seio do próprio parlamento do que entre a grande massa dos eleitores. A notável diferenciação entre grupos de interesses políticos, todavia, favorecida pelo sistema proporcional, só pode ser considerada, em última análise, como a condição necessária para uma integração oportuna, garantida pelo princípio de maioria. O sistema da proporcionalidade pressupõe, mais do que qualquer outro sistema, a organização dos cidadãos em partidos políticos e, onde a organização dos partidos não estiver suficientemente evoluída, terá forte tendência a acelerar e reforçar essa evolução. Esse é um passo decisivo — como já afirmei anteriormente — para a transformação dos partidos políticos em órgãos constitucionais da formação da vontade do Estado. A proporcionalidade, portanto, mesmo onde não levou a esse resultado, produziu um efeito que identificamos como o resultado do jogo de forças que constitui a essência do Estado democrático de partidos. Neste caso não é o interesse de um único grupo que se torna vontade do Estado. Esta vontade é determinada por um procedimento no qual os interesses dos diversos grupos organizados em partidos entram, como tais, numa luta que termina num compromisso. Mas, se a vontade do Estado não deve exprimir o interesse unilateral de um partido, é preciso garantir que todos os interesses partidários tenham a possibilidade de se exprimir e concorrer, para que entre eles haja o compromisso final. As garantias nesse sentido são oferecidas pelo procedimento que se desenvolve no interior de um parlamento fundado no sistema eleitoral proporcional[3].

Se o sentido verdadeiro e próprio do princípio de maioria dominante no procedimento parlamentar tiver sido compreendido, será possível ter uma idéia exata também de um dos problemas mais escabrosos e perigosos do parlamentarismo: o obstrucionismo. Poderia ocorrer que a minoria abusasse das regras do procedimento parlamentar e, em particular, dos direitos que estas lhe conferem para tentar obstar à aprovação de decisões pela maioria, ou mesmo impedi-las, paralisando temporariamente o mecanismo parlamentar. Quando se recorre a procedimentos obstrucionistas em conformidade com o regulamento, como discursos prolongados, pedidos de escrutínio por chamada nominal, moções de urgência a serem discutidas antes das questões inscritas na ordem do dia, etc., está-se falando de obstrução "técnica"; ao contrário, fala-se em obstrução física quando se paralisa o procedimento parlamentar fazendo uso direto ou indireto de meios violentos, como ruídos ensurdecedores, destruição de mobília, etc. A obstrução "violenta" é absolutamente injustificável, pelo simples fato de ser ilegal; mas mesmo a obstrução "técnica" deve ser julgada contrária ao sentido e ao espírito do regulamento parlamentar, porquanto impede a formação da vontade do parlamento. Todavia, considerá-la simplesmente incompatível com o princípio de maioria só seria possível se o princípio de maioria fosse identificado com a soberania da maioria, o que não convém fazer. Realmente, a obstrução foi, não raro, um meio que serviu não para tornar praticamente impossível a formação da vontade parlamentar, mas para orientá-la para um compromisso entre maioria e minoria.

Neste ponto destaca-se uma nítida diferença entre o tipo real da democracia e o da autocracia, já que, no regime autocrático, não há possibilidade de meio-termo entre direções políticas opostas na formação da vontade do Estado ou, pelo menos, essa possibilidade é bastante rara, visto serem praticamente impossíveis uma corrente e uma contracorrente políticas. Democracia e autocracia distinguem-se, assim, pela diversidade de sua situação espiritual-política. Enquanto o mecanismo das instituições democráticas tende diretamente a induzir a paixão política da massa a ultrapassar o limiar da consciência social, para então aí fazê-lo desafogar, na autocracia o equilíbrio social repousa, ao contrário, na transferência da paixão política para uma esfera que poderia ser comparada ao inconsciente

do indivíduo. Disto, se quisermos dar aplicação prática à teoria da transferência da psicanálise moderna, resulta uma disposição intensificada para a revolução. Por isso, mesmo na autocracia, a submissão do indivíduo à vontade dominadora tem um sentido um tanto diferente do sentido que tem na democracia ou, em outras palavras, ela é, em geral, acompanhada por outra tonalidade afetiva. A consciência de que a lei à qual é preciso submeter-se foi decidida em parte por um indivíduo que elegemos e de que essa lei foi elaborada com o seu consentimento, ou que ele, pelo menos, contribuiu mais ou menos para determinar o seu conteúdo, leva-nos talvez a uma certa disposição à obediência, que na ditadura está ausente ou, para dizer melhor, tem outras fontes psíquicas. A teoria democrática do contrato social, a doutrina do contrato social, é sem dúvida uma ficção ideológica. Mas, na realidade psicológica da democracia, o equilíbrio social efetivamente repousa mais num acordo recíproco do que acontece na autocracia real da ditadura, onde o que importa é apenas suportar o peso comum da força dominadora. A aplicação do princípio de maioria comporta certos limites quase naturais. Maioria e minoria deverão poder entender-se mutuamente, se tiverem de entrar em acordo. As premissas essenciais para uma compreensão recíproca são relativa homogeneidade cultural da sociedade e, em especial, comunidade idiomática. Se a nação for, antes de tudo, comunidade de civilização e língua, o princípio de maioria só terá sentido pleno numa sociedade como nação, decorrendo disso, pelo menos, que nas coletividades supranacionais e internacionais, especialmente nos Estados de nacionalidade mista, a solução das questões concernentes à cultura nacional deva ser subtraída ao parlamento central e transferida para a decisão autônoma das assembléias representativas das coletividades nacionais organizadas segundo o princípio da personalidade (Teilgruppen). O conhecido argumento segundo o qual o princípio majoritário, aplicado à humanidade hodierna como unidade, levaria necessariamente a resultados absurdos não se dirige tanto ao princípio como tal, mas sobretudo ao seu exagero no quadro de uma centralização excessiva.

Também desse ponto de vista deve ser julgada a tese defendida pelos marxistas, segundo a qual o princípio majoritário só poderia encontrar aplicação numa sociedade fundada em plena comunhão de interesses entre seus membros, e não numa sociedade dividida pela oposição de classes, já que tal princípio só seria oportuno na conciliação de diferenças de opiniões puramente técnicas, mas não na solução de conflitos de interesses vitais[4]. Deixemos de lado o fato de não haver sociedade humana na qual exista, desde o início e em qualquer direção, uma harmonia essencial de interesses, harmonia esta que deve ser criada mediante compromissos permanentes e incessantemente renovados, já que até mesmo as divergências de opiniões mais secundárias podem levar a conflitos de interesses de vital importância; de um ponto de vista mais essencial, a rejeição do princípio de maioria como forma fundamental da democracia, e em particular do parlamentarismo, para a sociedade dividida em classes nesse caso não repousa tanto na demonstração de sua insuficiência quanto na vontade — racionalmente injustificável — de resolver a oposição das classes não mediante compromissos, mas com métodos revolucionários violentos, não democraticamente, mas autocraticamente, ditatorialmente. O princípio de maioria é rejeitado porque — com ou sem razão — é rejeitado o compromisso que constitui uma premissa para a realização de tal princípio. Exatamente por ser o compromisso, na realidade, a aproximação da unanimidade que a idéia de liberdade exigiria para a criação da ordem social por parte dos que estão submetidos a essa mesma ordem, o princípio majoritário, também nesse aspecto, revela-se o sustentáculo da idéia de liberdade política. Se é verdade o que ensina a concepção materialista da história, ou seja, que a evolução social levará necessariamente a um estado de coisas no qual, substancialmente, apenas dois grupos se contraporão como duas classes em conflito de interesses; se é verdade — como recentemente demonstrou um teórico do marxismo[5] — que a oposição dessas duas classes poderá — e ao que parece deverá como em parte já aconteceu — necessariamente levar a certo estado de equilíbrio de suas forças, estado de equilíbrio que, do lado econômico, não se pode prever exatamente quando será perturbado ou destruído, então a questão para a doutrina socialista já não se apresenta nos termos em que é freqüentemente formulada: democracia formal ou

ditadura? Pois então a democracia é a única expressão natural, adequada do estado efetivo das forças, a forma de expressão política para a qual a situação social geral assim definida sempre voltará a tender, contrariamente aos esforços talvez provisoriamente coroados de êxito da ditadura. Pois então a democracia é o ponto de equilíbrio para o qual sempre deverá voltar o pêndulo político, que oscila para a direita e para a esquerda. E se, como sustenta a crítica feroz que o marxismo faz à democracia burguesa, o elemento decisivo é representado pelas relações reais das forças sociais então a forma democrática parlamentar, com seu princípio majoritário-minoritário que constitui uma divisão essencial em dois campos, será a expressão "verdadeira" da sociedade hoje dividida em duas classes essenciais. E, se há uma forma política que ofereça a possibilidade de resolver pacificamente esse conflito de classes, deplorável mas inegável, sem levá-lo a uma catástrofe pela via cruenta da revolução, essa forma só pode ser a da democracia parlamentar, cuja ideologia é, sim, a liberdade não alcançável na realidade social, mas cuja realidade é a paz.

CAPÍTULO VII

A administração

O fato de a vontade da coletividade ou a ordem social não ocorrerem, por assim dizer, num mesmo plano, mas comportarem pelo menos dois estágios, um representado pelas normas gerais e o outro pelas normas individuais; o fato de, no processo de formação da vontade do Estado, deverem ser distinguidas duas funções diferentes, tudo isso cria — como já vimos —, no interior de qualquer coletividade estatal ou quase estatal, em conjunto com a lei da distribuição do trabalho social, a tendência à formação de um órgão de tipo parlamento e, por assim dizer, um limite à liberdade ideologicamente postulada. Desta natureza específica da vontade da coletividade resulta um obstáculo ainda mais notável à liberdade, que passou despercebido por muito tempo. Percebeu-se a sua presença quando os partidos políticos — chegando ao poder — procuraram realizar seu ideal social, a democracia. Reivindicando um regime democrático, até então tinham-se contentado em pedir uma determinada organização do órgão legislativo, ou seja, do órgão encarregado da criação das normas gerais: sufrágio geral e igualitário, referendum. Mas, uma vez realizado esse programa, apresentou-se o problema da democratização do segundo estágio do processo da formação da vontade do Estado, propôs-se o postulado de uma organização democrática dos atos individuais do Estado que se agrupam na administração e na jurisdição sob o nome de função executiva.

É característico que esta última reivindicação seja sustentada, no mais das vezes, não tanto pelos partidos de maioria, mas mais expressamente pelos partidos de minoria, que, por

outro lado, não defendem com especial energia o princípio democrático; ou então que um e mesmo partido reivindique a democratização da função executiva onde é minoria, ao passo que onde é maioria rejeita tal reivindicação ou, pelo menos, a aceita com hesitação ou muita reserva. Esta última eventualidade não significa realmente que os partidos democráticos, ao chegarem ao poder, tornem-se infiéis ao princípio da democracia; ao contrário, eles a defendem: na verdade, a estrutura peculiar do processo de formação da vontade do Estado, o fato de esse processo comportar diversos estágios, a diferença da natureza das duas funções sucessivas, de tudo isso decorre que a democratização de uma dessas funções conduza a resultados totalmente diferentes daqueles aos quais leva a democratização da outra. Uma — a criação das normas gerais, a legislação — é formação (relativamente) livre de vontade; a outra — a execução — é formação (relativamente) vinculada de vontade. A execução está, por essência, submetida à idéia de legalidade, e a idéia de legalidade, em certo estágio da formação da vontade do Estado, entra em conflito com a idéia de democracia.

Não se deve crer, como poderia parecer à primeira vista, que a democracia da execução seja apenas a conseqüência da democracia da legislação e que a idéia democrática seja tanto mais satisfeita quanto maior é a abrangência do processo da execução pela forma democrática da formação da vontade. Ao se supor a legislação organizada democraticamente, na verdade não se está dizendo que a legalidade da execução seja mais garantida por formas democráticas. Sem dúvida, é preciso admitir que, na eleição democrática dos órgãos executivos supremos por parte do parlamento e na responsabilidade daqueles perante este, existe certa garantia, embora não a única possível, de que a atividade destes órgãos se dará em conformidade com a lei e de que será cumprida a vontade do povo. Mas, se for considerada a responsabilidade perante o parlamento, perceber-se-á que o sistema ministerial, mais autocrático, e a execução por obra de cada órgão são mais aptos a garanti-la do que o sistema colegial especificamente democrático, que não só reduz o senso de responsabilidade do indivíduo, mas também torna mais difícil fazer valer a própria responsabilidade.

E a incompatibilidade do princípio de legalidade com o princípio de democracia acentua-se na mesma medida em que, na organização de uma coletividade de certa importância, se faz sentir a premente necessidade social de descentralização. Também sob este aspecto aparece a diversidade funcional dos dois estágios através dos quais se desenrola o processo da formação da vontade do Estado. A criação das normas individuais — campo este da chamada execução — adapta-se à descentralização e dela necessita muito mais do que a criação das normas gerais, a chamada legislação. E uma real democratização dos graus médios e inferiores criados pela descentralização expõe imediatamente ao perigo de uma anulação da democracia da legislação. Se o território do Estado for dividido em amplas circunscrições administrativas, se estas forem divididas em circunscrições ainda menores — por exemplo, distritos — e se a administração de tais territórios — em conformidade com a idéia democrática — for confiada a colégios eleitos por cidadãos desses mesmos territórios, de tal modo que imediatamente sob o governo central se encontrem as representações da província e, sob estas, as representações dos distritos, será mais do que provável que, nesse caso, esses órgãos da administração autônoma — principalmente se sua composição política e suas relações de maioria forem diferentes daquelas da entidade legislativa central — não considerem a legalidade de seus atos como fim supremo, mas se coloquem com demasiada facilidade em oposição consciente às leis votadas pelo parlamento central. Há o risco de que, nas diversas circunscrições administrativas autônomas, a vontade do todo — da forma como se expressa na legislação central — seja paralisada pela vontade de uma parte. Finalmente, deformada como simples autonomia por decisão da maioria, a idéia de liberdade ainda conserva algo de sua tendência anárquica original que perturbaria o corpo social em cada um de seus átomos constitutivos. Existem sem dúvida procedimentos técnicos para fazer face a tal perigo e anular os atos ilegais desses elementos democraticamente organizados, isto é, dessas entidades administrativas autônomas, mas esses meios não se orientam para uma democracia da formação da vontade das circunscrições administrativas — ao contrário, apresentam-se como restrições a tal demo-

cracia. A legalidade da execução — aquilo que, na legislação democrática, significa "vontade de povo" e, por conseguinte, "democracia" — sem dúvida estará mais garantida, nos graus médios e inferiores, por agentes especiais nomeados pelo poder central e responsáveis perante este, ou seja, por uma organização autocrática dessa parte da formação da vontade do Estado.

Mas isto significa ademais que, depois do princípio de legalidade, se deve introduzir o sistema burocrático na organização dos Estados de base democrática. Esta é a razão profunda pela qual, mesmo nas nações em que o princípio democrático está acima de qualquer contenda partidária, como, por exemplo, nos Estados Unidos, a burocratização aumenta na mesma proporção em que aumentam as tarefas administrativas do Estado, ou seja, suas funções executivas. Seria errôneo ver nisto simplesmente um enfraquecimento da democracia. De fato, democracia e burocracia parecem opor-se de modo absoluto apenas do ponto de vista ideológico, mas não se considerarmos a realidade[1]. Ao contrário, a burocratização significa, em certas condições, manutenção da democracia. O princípio democrático, na realidade, pode ser aplicado aos estratos superiores e não pode penetrar — sem pôr em dúvida a sua validade no campo da formação da vontade geral — nos estratos mais profundos de um processo em que o corpo do Estado se cria e renova incessantemente[2].

A oposição funcional existente entre democracia da legislação e democracia da execução e a tendência das legislações democráticas a incorporarem um executivo burocrático-autocrático revelam-se no fato de que uma democratização da execução, e especialmente da administração, só pode ocorrer às expensas da intensidade intrínseca da função legislativa. Se a atividade dos órgãos executivos democraticamente organizados — vale dizer, das entidades administrativas autônomas — tiver de ser eliminada, na medida do possível, da zona de perigo representada pela ilegalidade — observe-se a esse respeito que, na prática, tais entidades administrativas autônomas escapam à responsabilidade, que é a garantia mais importante da legalidade —, essa mesma atividade deverá limitar-se ao campo do poder discricionário abandonado pela lei. Portanto,

só se houver um amplo poder discricionário será possível esperar um funcionamento satisfatório da administração democrática. Mas isso significa que a democracia administrativa esconde em si uma forte tendência à descentralização. Só pode haver garantia de certo dinamismo na vontade das partes às expensas da vontade do todo. Se a tutela dos limites do poder discricionário dos órgãos médios e inferiores for confiada a órgãos autocráticos, isto é, nomeados pelos órgãos superiores ou pelos responsáveis perante estes e por estes revogáveis, aceitar-se-á um sistema que combine elementos democráticos com elementos autocráticos. Aliás, este constitui o caráter peculiar da monarquia constitucional; só que aí a combinação da formação democrática com a autocrática ocorre no grau superior da formação da vontade do Estado, na legislação, e com isso não está excluído que a autocracia paralise a democracia (e vice-versa); ao passo que onde o princípio da forma política mista se limita ao grau médio e inferior da formação da vontade do Estado, exclusivamente democrática no grau superior, não se pode temer um perigo para a democracia, mas sim esperar a sua consolidação.

Se, assim, ficar reconhecido que, mesmo levando à restrição da democracia, a idéia de legalidade deve ser mantida para garantir a realização da própria democracia, deverão ser exigidas para a democracia todas as instituições de controle que garantem a legalidade da execução e que só a demagogia de visão limitada rejeita como inconciliáveis com a essência da democracia. É preciso sobretudo pensar na jurisdição administrativa, cuja competência deve ser estendida e consolidada na mesma medida em que os atos administrativos são obra de instâncias democráticas e acessíveis, por conseguinte, às influências partidárias. Mas, além das normas individuais estabelecidas pelos atos administrativos, também as normas gerais dos regulamentos e, em particular, das leis podem e devem ser submetidas a um controle jurisdicional, as primeiras com base em sua conformidade à lei e as segundas com base em sua conformidade à constituição. Tal controle é realizado pela justiça constitucional. Esta função é, pois, importantíssima para a democracia, porquanto o respeito à constituição, no procedimento legislativo, representa um eminente interesse da maio-

ria, uma vez que — como já vimos — as disposições sobre o *quorum*, sobre a maioria qualificada, etc. exercem função protetora em relação à própria minoria. Por isso, a minoria — se se quiser garantir a sua existência e a sua ação política, tão importantes para a democracia, e se a constituição não representar uma *Lex imperfecta* — deverá ter a possibilidade de recorrer, direta ou indiretamente, à jurisdição constitucional. O destino da democracia moderna depende em grande medida de uma organização sistemática de todas essas instituições de controle. A democracia sem controle é, a longo prazo, impossível. De fato, sem a autolimitação representada pelo princípio da legalidade, ela se autodestrói[3].

Se o princípio democrático — no interesse da própria conservação — tiver de se limitar essencialmente ao procedimento legislativo e à nomeação dos órgãos executivos supremos; se, portanto, tiver de se formar antes do estágio de formação da vontade estatal representado pela execução (jurisdição e administração), traçar-se-á com isso, ao mesmo tempo, a linha de demarcação até a qual poderá estender-se a esfera de ação dos partidos políticos. O princípio de legalidade que, por definição, domina qualquer ato executivo exclui qualquer influência política sobre a execução das leis, tanto por parte dos tribunais quanto por parte das autoridades administrativas. Este é o único significado legítimo que a exigência da despolitização das funções do Estado pode ter em qualquer regime democrático, aliás, em qualquer Estado. Só assim limitada tal subtração tem sentido. Uma subtração à política da legislação significaria a autodestruição desta última. Realmente, o único meio para determinar o conteúdo das leis é representado pela ditadura de um só grupo ou pela conciliação entre os interesses dos diversos grupos. Só depois que, através do ato legislativo, certo valor político adquire valor jurídico, só depois que certa direção política — mesmo que unilateral — é determinada em conformidade com a constituição, deixa de ocorrer, em torno da execução da lei, um conflito de interesses políticos opostos. Por isso, a exigência legítima de uma "despolitização", no sentido restrito da eliminação das influências políticas exercidas sobre a execução da lei, é perfeitamente compatível com o mais amplo reconhecimento dos partidos políticos

e com a consagração jurídica de sua existência por parte da constituição. Aliás, é exatamente assim que se pode impedir qualquer ação ilegal dos partidos. Sua esfera de influência é legislativa e não executiva.

O fato de a autocracia, como a democracia, no curso do seu processo de realização, tender a instituir um órgão especializado, colegial, e, por isso, de tipo parlamentar; o fato de, por outro lado, a democracia, exatamente como a autocracia e em parte pelas mesmas razões, criar necessariamente uma burocracia para a função executiva, tudo isso leva a certa aproximação na estrutura dos Estados modernos, tão logo estes tenham alcançado certas dimensões e superado certo nível de civilização. Tal aproximação em sua estrutura real não prejudica, porém, as divergências de suas ideologias opostas. É essa mesma tendência à unificação que se verifica no campo constitucional — no que diz respeito ao método ou ao aspecto da formação da vontade do Estado — e no campo do direito material. Hoje, de fato, já não se pode desconhecer que as legislações civis e penais estão se aproximando cada vez mais entre si.

CAPÍTULO VIII

A escolha dos chefes

Se considerarmos o quadro global apresentado na realidade por um regime político considerado democracia, e se considerarmos essa realidade com a ideologia democrática da liberdade, surpreenderá, em primeiro lugar, que uma tal tensão entre ideologia e realidade possa manter-se a longo prazo. Poder-se-ia acreditar que a função específica da ideologia democrática fosse manter a ilusão da liberdade que se afigura impossível na realidade social; e poder-se-ia até acreditar que a harmoniosa melodia da liberdade, proveniente da eterna aspiração do homem, pretendesse sufocar o tema mais surdo em que ressoam as cadeias de bronze da realidade social. E a ideologia democrática da liberdade, perante a realidade das amarras sociais correspondente, parece ter o mesmo papel que tem o livre-arbítrio perante o fato, e que foi estabelecido pela psicologia, da inelutável determinação causal de qualquer querer humano. Entre esses dois grupos de problemas não existe um paralelismo exterior, mas uma íntima comunhão.

Se tentássemos compreender a realidade social da democracia somente através de sua ideologia, os suspiros pessimistas de Rousseau estariam plenamente justificados. Mas não podemos limitar-nos a estabelecer a legalidade própria e o sentido próprio da ideologia, para aceitá-la simplesmente como a lei e o sentido da realidade que a governa. Em vez disso, é preciso procurar descobrir a lei e o significado dessa realidade, que não são completamente independentes da ideologia, mas que podem ser diferentes dela; é preciso procurar descobrir, além do sentido subjetivo, também o sentido objetivo dos fatos sociais.

A idéia de democracia implica ausência de chefes. Cabem inteiramente em seu espírito as palavras que Platão, na *República* (III, 9), atribui a Sócrates, em resposta à pergunta sobre como deveria ser tratado, no Estado ideal, um homem dotado de qualidades superiores, enfim um gênio: "Nós o honraríamos como um ser digno de adoração, maravilhoso e digno de ser amado; mas, depois de fazê-lo notar que não existe homem de tal gênero em nosso Estado, e que não deve existir, depois de ungida a sua cabeça e de ser ele coroado, nós o acompanharíamos até a fronteira." Na democracia ideal não há lugar para uma natureza de chefe. Mas o ideal de liberdade da democracia, a ausência de domínio e, por isso, de chefes, é irrealizável mesmo aproximadamente. A realidade social de fato é o domínio, a existência de chefes. O que se pergunta é simplesmente como se forma a vontade dominadora, como se cria o chefe. Neste aspecto, não é tão característico da democracia que a vontade dominante seja a vontade do povo, mas que um amplo estrato dos submetidos à ordem social, o maior número possível dos membros da coletividade, participe do processo da formação da vontade, ainda que apenas — pelo menos como regra — em certo estágio desse processo, chamado legislação, e só com a criação do órgão legislativo. A conseqüência disso é que a função específica dos chefes saídos da massa é limitada à execução das leis. Certamente o governo — forma jurídica assumida pela direção dos chefes — pode influenciar substancialmente a legislação. É característico, portanto, que ele deva pôr em funcionamento outro órgão que apóie sua atividade. Mas o mecanismo do dispositivo parlamentar, caracterizado pela oposição entre maioria e minoria, também constitui um obstáculo real e eficaz para um governo que se apóie na maioria. Isto representa uma notável diferença em relação a um estado político em que o chefe decrete pessoalmente as leis às quais ele mesmo ou o dispositivo administrativo a ele subordinado dão execução. Ademais, como já foi mencionado, a formação de um órgão legislativo colegial ao lado de um órgão de governo é uma tendência comumente verificada, resultado da própria natureza da formação da vontade geral. Se, nas distinções entre tal órgão parlamentar e o órgão de governo e na limitação do governo daí resultante, se

verificar algum traço característico da democracia real, poder-se-á efetivamente considerar a tendência à forma democrática como uma tendência geral à evolução dos Estados modernos. Mas esta tendência implica, ao mesmo tempo, aquela diferenciação peculiar dos órgãos que já procuramos exprimir na teoria da separação dos poderes.

À questão de saber se a separação dos poderes é ou não um princípio democrático não cabe, no que diz respeito à oposição entre ideologia e realidade, uma resposta unívoca. Do ponto de vista da ideologia, uma separação dos poderes, atribuição da legislação e da execução a órgãos diferentes, não corresponde em absoluto à idéia de que o povo só deva ser governado por si mesmo[1]. Desta tese, de fato, resultaria necessariamente que todos os poderes e, por conseguinte, todas as funções de formação da vontade do Estado deveriam ser reunidos nas mãos do povo ou, pelo menos, do parlamento que o representa. Realmente, o dogma da separação dos poderes, já postulado por Montesquieu, não é tanto o de abrir a via democrática, mas, ao contrário, o de conservar a possibilidade de o monarca, parcialmente exautorado pelo movimento democrático, ainda exercer um poder próprio no campo da execução. O dogma da separação dos poderes está no âmago da ideologia da monarquia constitucional. Disto também resulta a teoria — absolutamente inconciliável com a noção e a essência da execução (reservada ao monarca) —, defendida pelos constitucionalistas ou, pelo menos, pelos defensores da monarquia, da paridade, da igualdade e da independência da execução perante a legislação. Essa teoria exerce grande influência na prática da monarquia constitucional. De fato, de qualquer modo que se organize o jogo das forças no Estado, a separação dos poderes acarreta a conseqüência de o órgão legislativo policefálico — no qual só o povo está representado — não poder impor a própria supremacia. Se o poder executivo estiver confiado a um monarca e — contrariamente à sua própria noção — for colocado no mesmo plano do poder legislativo em vez de lhe ser subordinado, esse monarca, pelo que ensina a experiência, reportar-se-á como poder superior à representação nacional que com ele participa da legislação. Está claro que disso resulta uma supervalorização da função legis-

lativa. É quase ironia da história que uma república como os Estados Unidos da América aceite fielmente o dogma da separação dos poderes e que o leve a extremos exatamente em nome da democracia. Além disso, a situação do presidente dos Estados Unidos é conscientemente modelada segundo a do rei da Inglaterra. Quando, na chamada república presidencial, o poder executivo é confiado a um presidente não nomeado pelo parlamento, mas diretamente pelo povo, e quando a independência desse presidente, investido da função executiva, em relação à representação nacional é garantida ainda por outro meio, isso significa — por mais paradoxal que possa parecer — mais um enfraquecimento — ao contrário do que provavelmente fora proposto — do que um fortalecimento do princípio da soberania popular. Realmente, quando à frente da população de eleitores, que conta milhões de indivíduos, está um único indivíduo eleito, a idéia da representação do povo necessariamente perde o seu último resquício de fundamento. Aquilo que num parlamento em que estejam compreendidos todos os partidos talvez seja possível, isto é, que da cooperação de todas essas forças resulte algo que possa ser considerado vontade nacional, é, ao contrário, impossível no caso do presidente designado por eleição presidencial direta e que, por isso mesmo, independe totalmente do parlamento e, por outro lado, não é controlável por todo o corpo popular, imenso e incapaz de agir, tanto quanto na monarquia hereditária; aliás, as perspectivas de autocracia — embora limitadas no tempo — podem, em certos casos, ser maiores no regime presidencial do que na monarquia hereditária. Nesse caso, o tipo de investidura não desempenha papel decisivo. A escassa afinidade existente entre a idéia de representação e o princípio democrático logo é reconhecida pelo fato de a autocracia servir-se da mesma ficção. Assim como o monarca e, de modo muito particular, o monarca absoluto, todo funcionário por ele nomeado vale como órgão e, por conseguinte, como representante de toda a coletividade nacional, do Estado. Nunca houve usurpador ou tirano que renunciasse a tal justificação de seu poder. Então, não é tão grande a diferença entre a autocracia de monarca hereditário, legitimada pela fórmula da representação, e a pseudodemocracia de um imperador eleito.

Todavia, a separação dos poderes talvez aja também em sentido democrático: em primeiro lugar, na medida em que significa uma divisão do poder, cuja concentração, favorável à expansão e ao exercício arbitrário, ela impede; em segundo lugar, na medida em que tende a subtrair o importante estágio da formação da vontade geral do Estado à influência direta do governo, permitindo que os súditos a influenciem diretamente e reduzindo a função do governo à ratificação legislativa das leis.

Isso, porém, não significa de modo nenhum uma redução do domínio a seus termos mínimos. Antes, seria possível acreditar que a soma da energia social, que se exprime no domínio político — para utilizarmos uma imagem —, continue constante na transição das formas autocráticas para as democráticas; antes, poderia tratar-se de uma certa distribuição do peso desse domínio anteriormente concentrado num único ponto, razão pela qual ela pareceria mais leve. Com isso a vontade de domínio nada perde de sua intensidade, já que resulta da colaboração de diversos órgãos. Certamente a idéia de uma direção dos chefes é obscurecida pelo fato de que o governo é imaginado como subordinado a um parlamento com várias centenas de membros; pelo fato de que o chefe único, único representante do domínio, é substituído por uma pluralidade de pessoas que dividem entre si a função de comando, ou seja, a criação da vontade diretiva.

Por conseguinte, a criação desses numerosos chefes torna-se o problema central da democracia real — que, em oposição à sua ideologia, não é uma coletividade sem chefes —, democracia essa que se distingue da autocracia real não tanto pela essência, mas sobretudo pelo grande número de chefes. E, assim, um método específico de seleção dos governantes pela coletividade dos governados aparece como elemento essencial da democracia real.

Esse método é a eleição. A análise sociológica de tal função é de fundamental importância para a compreensão da essência da democracia real. E diante dessa função especial da democracia reapresenta-se o problema que já se apresentara a propósito do fenômeno democrático: a divergência entre ideologia e realidade. Na ideologia democrática, a eleição deve ser

uma delegação de vontade do eleitor ao eleito. Deste ponto de vista ideológico a eleição e, por conseguinte, a democracia que nela se apóia seriam, como já foi dito, "impossibilidades lógicas intrínsecas"; a vontade, na realidade, não pode ser delegada: *celui qui délègue, abdique*. Não é possível fazer-se representar na vontade, dizia Rousseau. Mas esta interpretação ideológica da vontade corresponde evidentemente à intenção de manter a ficção da liberdade. Uma vez que a vontade, para permanecer livre, deve ser determinada apenas por si mesma, a vontade dominadora dos eleitos deve valer como vontade dos eleitores. Disso resulta a identificação fictícia dos eleitores com os eleitos. Mas a interpretação objetiva da eleição não pode permitir que nos desviemos da ideologia subjetiva da própria eleição. A interpretação real dessa função é diferente.

Do ponto de vista puramente formal ela se apresenta, em sua essência, como um método de criação de órgãos que se opõe a outros métodos por dois traços característicos: em primeiro lugar, porque não é uma função simples, mas composta, para cuja constituição concorre uma infinidade de órgãos incompletos; em segundo lugar, porque o órgão criado pela eleição é superior aos órgãos criadores, visto que, a partir da eleição, forma-se um órgão que cria a vontade dominadora que submete os eleitores, as normas que os prendem. Por essas duas características, a eleição opõe-se diretamente à nomeação, método de criação de órgãos próprio da autocracia real. A segunda dessas características da eleição, ou seja, a de os governados designarem seu chefe e os que se submetem à norma designarem a autoridade que as cria, é precisamente um dos motivos que levam à ficção da delegação da vontade. De fato, a autoridade social — como ensina a experiência psicológica e psicanalítica — é imaginada como autoridade paterna. A autoridade social, como a religiosa e como qualquer outra autoridade, é sentida, originalmente, como a primeira autoridade que aparece na vida do indivíduo: como pai, como pai da pátria, como Deus-pai. E essa origem psicológica da autoridade social repele a idéia da criação da autoridade por parte dos submetidos a essa mesma autoridade. Tal idéia significaria efetivamente que o pai é gerado pelos filhos, que o criador é criado pelas criaturas. E, assim como, no estágio primitivo do totemismo, os membros do clã usavam a máscara do totem sagrado, isto é, do ancestral do clã, para desempenharem o papel de pais, repudiando por breve tempo qualquer vínculo social, também o povo-súdito na ideologia democrática assume o caráter de órgão investido de autoridade inalienável, podendo apenas o seu exercício ser delegado de novo aos eleitos. Mesmo a doutrina na soberania popular — ainda que aperfeiçoada e espiritualizada — é uma máscara totêmica[2].

O seu rosto verdadeiro, porém, apresenta, além dos traços formais já descritos, os seguintes outros traços: através da eleição democrática o chefe é promovido a tal pela coletividade social dos governados, mas torna-se titular da categoria de chefe no seio dos próprios governados. Aquilo que Max Weber denomina, tão oportunamente, "autocefalia" é tipicamente característico da democracia real e a distingue da organização política antes chamada autocracia, que agora se prefere chamar ditadura. A sua ideologia faz o chefe aparecer como um ser de natureza completamente diferente da natureza da coletividade social a ele submetida, e, conseqüentemente, ele vale como um ser superior, de origem divina, ou é circundado por uma auréola de poderes mágicos. Segundo a ideologia autocrática, o chefe não é um órgão criado pela coletividade ou que possa ser criado por ela. Deve ser imaginado como uma potência à qual a coletividade deve sua própria existência, como um ser cuja origem, se possível, não seja compreensível à inteligência humana. No sistema da ideologia autocrática as questões de origem, designação e criação do chefe não são questões lícitas que possam ser propostas ou mesmo resolvidas através do conhecimento racional. A direção exercida pelos chefes representa um valor absoluto que se expressa na divinização do chefe. A realidade, como a morte do chefe, põe essa ideologia diante de um problema extremamente complicado, que talvez se dissimule — com um procedimento puramente ideológico — apresentando-se como verdadeiro soberano não a pessoa humana e mortal do monarca, mas, como por exemplo no direito público húngaro, uma pura abstração: a eterna e sagrada Coroa. Mas a realidade mostra a usurpação do poder, ou seja, uma espécie de autocriação do órgão que o exerce ou, no caso da sucessão, quando o ditador no poder não

tiver designado seu sucessor e, não existindo regras de sucessão, for chamado um príncipe estrangeiro (heterocefalia).

No sistema da ideologia democrática o problema da criação dos chefes está no cerne das considerações racionais. A direção exercida pelos chefes não representa um valor absoluto, mas um valor totalmente relativo: o chefe aparece como "chefe" apenas por certo tempo e segundo certos pontos de vista; de resto, ele é igual aos outros e sujeito a crítica. Daí deriva a publicidade dos atos do exercício do poder, que se opõe ao princípio do segredo praticado pela autocracia. Do fato de na autocracia o chefe ser transcendente à coletividade, ao passo que é imanente a ela no regime democrático, decorre a característica de que na primeira o indivíduo que exerce a função de domínio é sempre considerado superior à ordem social e não submetido a ela, sendo, por conseguinte, essencialmente irresponsável, ao passo que na democracia real o traço característico é a responsabilidade dos chefes. Mas, sobretudo, visto que na democracia a qualidade de chefe não é sobrenatural, pois qualquer um pode ser eleito chefe, essa qualidade não é monopólio permanente de um indivíduo ou de um pequeno grupo de indivíduos. A democracia real apresenta a imagem da troca mais ou menos rápida de chefes. Certamente também aí é possível constatar a tendência do chefe a manter o poder o maior tempo possível, mas tal tendência encontra resistências em que a ideologia tem papel ponderável e que exercem influência sobre a psique dos indivíduos, determinando-lhes a conduta. A racionalização da função de chefe, com suas conseqüências (representadas pela publicidade, pela crítica e pela responsabilidade), e a idéia da livre criação dos chefes impossibilitam que estes se tornem amovíveis. Mas, exatamente na medida em que isso acontece, a ideologia da direção exercida pelos chefes também sofre uma transformação. Por conseguinte, uma das características da democracia real é a ascensão constante da massa dos governados à posição de chefe (para evitar mal-entendidos, tenha-se em mente que aqui não se trata tanto de direção dos partidos, mas principalmente de direção do Estado, que se exprime no governo).

Por esse movimento que a caracteriza nitidamente, a democracia real distingue-se com clareza da autocracia, onde não

existem possibilidades de ascensão, ou estas são muito limitadas, e onde as relações de domínio são relativamente imutáveis e rígidas. O método especificamente democrático para a escolha dos chefes representa, pois, em comparação com a autocracia, uma ampliação essencial do material à disposição para a escolha, isto é, do número de personalidades que concorrem ao posto de chefe.

Uma vez que tanto a democracia quanto a autocracia são apenas métodos para a criação de uma ordem social, os defensores dos dois princípios acreditam igualmente que o princípio por eles defendido permite alcançar a melhor ordem. Por isso é absolutamente vazia e carente de significado — embora sempre tenha sido usada — a argumentação que se procura utilizar contra a democracia, ou seja, de que ela não poderia resistir a um confronto com a autocracia porque esta última defenderia o único princípio possível, isto é, o de que o melhor e apenas o melhor deveria comandar. "O melhor", neste caso, só pode significar quem estabelece as melhores normas; e as melhores normas são exatamente as únicas que devem ser estabelecidas. A palavra de ordem do domínio exercido pelo melhor revela-se assim uma tautologia tacanha. Não se questiona o fato de ser o melhor que deva comandar. Sobre isso estão de acordo tanto os que defendem a autocracia quanto os que defendem a democracia. O problema político-social é apenas saber de que modo o melhor ou os melhores podem chegar ao poder e mantê-lo. O problema é a criação dos chefes. E precisamente neste aspecto os paladinos do ideal autocrático nada podem apresentar contra a democracia. Realmente, como já disse, o sistema autocrático não conhece nenhum método de criação de chefes, mas estende sobre o mais importante problema da política o véu místico-religioso que esconde do vulgo profano o nascimento daquele herói divino. Isto quer dizer, na realidade, abandonar ao sabor da violência a solução da questão anterior, ou seja, quem deve ser chefe e como tornar-se tal. Mas, mesmo no que diz respeito à democracia, um exame consciencioso do método nela existente para a escolha dos chefes não poderá levar a nada de decisivo[3]. Se por um lado se afirma que a democracia leva ao poder os fanfarrões e os demagogos que especulam com os piores ins-

tintos das massas, por outro lado pode-se sustentar que é precisamente o método da democracia que coloca a luta pelo poder sobre as mais amplas bases, tornando-a objeto de uma concorrência pública que por si só cria, assim, uma base, aliás a mais ampla base possível, para a seleção, enquanto o princípio autocrático, principalmente em sua organização real de monarquia burocrática, muitas vezes oferece umas poucas garantias aos indivíduos capazes que tenham méritos para abrirem caminho. A isso se acrescenta que a democracia, como mostra a experiência, facilita a ascensão ao poder, garantindo ao mesmo tempo a rápida remoção do chefe que não seja aprovado, enquanto a autocracia, com seus princípios da função vital ou até da hereditariedade das funções, age em sentido exatamente contrário. E, estreitamente relacionado com isso, também há o fato de que, na democracia, com o princípio reinante da "prova de bons resultados" (das Sichbewähren) e da liberdade de crítica, as falhas verificadas na administração pública são fácil e rapidamente descobertas, enquanto a autocracia, com seu princípio dominante de manutenção da autoridade dos funcionários, uma vez empossados, cria um sistema tradicional de dissimulação. Por isso, são míopes os que vêem na democracia mais corrupção do que na autocracia. Sem dúvida é muita sorte que uma personalidade genial e de grande moralidade venha a se afirmar como monarca absoluto. Mas, assim como a história nos mostra, ao lado de democracias interiormente débeis, democracias florescentes de civilização e poder, também nos mostra, em sua incorruptível imparcialidade, ao lado das figuras ideais dos Césares gloriosos, a imagem assustadora dos Césares corruptos que conduziram o Estado à ruína e angariaram para seu povo as mais terríveis desventuras.

Assim como a idéia original de liberdade, que, na base da idéia de democracia, não admitiria a necessidade de chefes, transforma-se, na realidade social, no princípio de que qualquer um pode tornar-se chefe, também o princípio secundário da igualdade fundamental dos indivíduos transforma-se numa tendência ao maior igualamento possível. A suposição demagógica de que todos os cidadãos estão igualmente aptos a exercer qualquer função política acaba por se reduzir à simples possibilidade de que os cidadãos se tornem aptos a exercer qualquer função política. A educação para a democracia torna-se uma das principais exigências da própria democracia[4]. Embora toda educação — em sua essência mais íntima — seja considerada, em sentido autocrático-autoritário, uma relação entre professor e aluno, direção espiritual de um lado e adesão espiritual do outro, o problema da democracia, na prática da vida social, passa a ser um problema de educação no mais alto estilo[5]. Desse ponto de vista é preciso considerar também a questão da atitude de determinada classe ao exercer o poder no Estado ou dele participar. Essa é uma questão ou, pelo menos, deveria ser. A teoria socialista da ditadura do proletariado, que concebia (coisa mais que natural) a revolução social de modo totalmente análogo àquele com que concebia as revoluções burguesas de 1789 e de 1848, erra quando parte da hipótese, admitida como evidente, de que o proletariado está tão qualificado a assumir o poder quanto esteve a burguesia, em seu tempo[6]. A burguesia — graças à sua situação econômica — tivera condições de preparar-se para o poder político do qual a nobreza fora expulsa. Talvez seja um destino trágico que o poder político, nos países em que foi conquistado pelo proletariado, tenha caído em mãos despreparadas, que — precisamente por esse motivo — se mostraram incapazes de conservá-lo por muito tempo. Com isso não estamos aludindo somente à catástrofe administrativa da República Soviética, mas também às enormes dificuldades encontradas na Alemanha e na Áustria pelos partidos social-democratas dirigidos pelos descendentes da burguesia e que não dispunham, entre o proletariado, das forças qualificadas necessárias para se apoderar do aparelho administrativo, mesmo nas proporções limitadas correspondentes a um governo de coalizão burguês-socialista.

CAPÍTULO IX

Democracia formal e democracia social

Os marxistas opõem à democracia fundada no princípio da maioria, que consideram uma democracia formal burguesa, a democracia social ou proletária, isto é, uma ordem social que garantiria aos indivíduos não só uma participação formalmente igual na formação da vontade da coletividade, mas também uma quantidade igual de riquezas. Esta oposição deve ser rejeitada da forma mais absoluta. É o valor de liberdade e não o de igualdade que determina, em primeiro lugar, a idéia de democracia. Certamente a idéia de igualdade também participa da ideologia democrática, embora, como já vimos, em sentido totalmente negativo, formal e secundário. De fato, uma vez que todos devem ser livres na maior medida possível, todos devem participar da formação da vontade do Estado e, conseqüentemente, em idêntico grau. Historicamente a luta pela democracia é uma luta pela liberdade política, vale dizer pela participação do povo nas funções legislativa e executiva. A idéia de igualdade, por ser diferente da idéia de igualdade formal na democracia, isto é, da igualdade dos direitos políticos, nada tem a ver com a idéia de democracia. Isto fica claramente demonstrado pelo fato de a igualdade material — não a igualdade política formal — poder ser realizada tão bem ou talvez melhor em regimes ditatoriais, autocráticos, do que em regime democrático. Não se levando em conta o fato, sempre subentendido, de que essa quantidade igual de bens a ser proporcionada aos cidadãos pela democracia "social" deve ser uma grande quantidade, a noção de igualdade é passível de

interpretações tão diferentes, que é absolutamente impossível estabelecer um vínculo entre ela e a noção de democracia. Essa "igualdade" significa, em conclusão, justiça, e seus significados são, portanto, tão polivalentes quanto os desta última. A teoria marxista ou, pelo menos, uma certa tendência recente dela, a doutrina bolchevique, quer exatamente substituir a ideologia da liberdade pela ideologia da justiça, utilizando a palavra "democracia". Mas é claramente um abuso adotar a palavra "democracia", que — quer se considerando a realidade ou a ideologia — representa certo método de criação da ordem social, para indicar um conteúdo dessa ordem social que não tem qualquer relação essencial com o seu método de criação. Tal manipulação terminológica acaba por fazer, sim, com que o grande poder de legitimação e todo o valor afetivo que a palavra "democracia" contém em si graças à ideologia da liberdade sejam subvertidos para proveito de um nítido sistema de ditadura política. Com esta noção de democracia social, oposta à noção formal de democracia, nega-se simplesmente a diferença entre democracia e ditadura e considera-se que a ditadura postulada realize a justiça social como "verdadeira" democracia. O resultado indireto disso é um injusto aviltamento da democracia atual e, conseqüentemente, do mérito da classe que a favoreceu até, em parte, contra os próprios interesses materiais.

À primeira vista parece muito estranho que, exatamente para a realização da idéia socialista, o método democrático seja alijado, já que o socialismo, desde Marx e Engels, parte da hipótese — até agora de importância capital para a sua doutrina não só política mas também econômica — de que o proletariado explorado e depauperado constitui a imensa maioria da população e que lhe basta tomar consciência da própria situação de classe para que ele se organize no partido socialista e daí se prepare para uma luta de classes contra uma minoria ínfima. E o socialismo pôde lutar pela democracia justamente porque se sentia seguro de conquistar o poder através da lei da maioria.

Mas o aparecimento das democracias burguesas na primeira metade do século XIX e, ainda mais, a sua longa duração e sua evolução democrática progressiva já não se conciliavam tanto com os postulados do socialismo. Por que, então, a democracia puramente política não se torna também econômica, ou seja, por que o grupo dominante é burguês-capitalista e não proletário-comunista, se o proletariado educado na mentalidade socialista constitui a maioria e se o sufrágio universal e igualitário garante à maioria a supremacia no parlamento? Naturalmente, a pergunta acima vale apenas para os países em que há a verdadeira democracia, onde existem incontestáveis universalidade e igualdade de direitos políticos. Esse é o caso das grande democracias da Europa ocidental e da América, e, no fundo, também da Alemanha e da Áustria. A assim chamada geometria eleitoral, as dificuldades de exercício do direito de voto para certas categorias de eleitores e outras eventualidades semelhantes, mas, de modo especial, a notável influência exercida pela imprensa capitalista, tudo isso não basta para justificar tal situação. Se a democracia burguesa permanece no estágio da igualdade exclusivamente política, se tal igualdade política não leva à igualdade "econômica", isso se deve ao fato de que — como demonstra com demasiada clareza o exemplo das revoluções mais recentes e especialmente o da revolução russa —, contrariamente a uma tese defendida pelo socialismo durante vários decênios, o proletariado interessado na igualdade econômica e na nacionalização ou socialização da produção não constitui — ou pelo menos não constitui ainda — a esmagadora maioria do povo. Aliás, nos países onde o socialismo efetivamente conquistou o poder absoluto graças ao proletariado, este último representa apenas uma fraca minoria. Esse é o principal motivo pelo qual uma fração do partido socialista modificou os princípios do próprio método político, e também é o motivo pelo qual a democracia, que Marx e Engels ainda consideravam conciliável com a ditadura do proletariado, ou melhor, como a forma desta ditadura, foi substituída por uma ditadura que se apresenta como o absolutismo de um dogma político e de uma ditadura de partido que encarna tal dogma. Assim, o ideal democrático é repudiado pela ala esquerda do partido proletário porque ela acredita que essa forma política jamais poderá permitir ao proletariado conquistar o poder ou, pelo menos, conquistá-lo dentro de determinado prazo; e é repudiado pela ala direita dos

partidos burgueses porque ela acredita que essa forma política já não poderá permitir à burguesia conservar o poder ou, pelo menos, conservá-lo por um prazo maior. Este é um sistema claro de que as forças desses dois grupos aproximam-se de um estado de equilíbrio recíproco[1].

CAPÍTULO X

Democracia e concepção de vida

Se — como já foi dito anteriormente — a democracia é apenas uma forma, apenas um método de criação da ordem social, seu valor revela-se bastante problemático. De fato, com uma regra específica de criação, com determinada forma social ou de governo, não se resolve a questão bem mais importante do conteúdo da ordem estatal. Para a solução do problema social parece ser importante determinar como a ordem política ou social deve ser constituída, se em base socialista ou capitalista, se tal ordem deve ser estendida até a esfera do indivíduo ou limitar-se a um mínimo; em resumo, nem tanto determinar como as normas devem ser criadas, mas principalmente o que deve ser estabelecido pelas normas. Não se deverá ver, talvez, uma valorização indevida e excessiva da forma em detrimento do conteúdo no fato de as discussões políticas quase sempre versarem sobre a alternativa democracia ou autocracia? O democraticismo tem precisamente a tendência acentuada a colocar o problema decisivo nesse sentido, enquanto o autocratismo, pelos motivos antes expostos, relega a forma política a segundo plano. Supondo-se que a ordenação do Estado possa ser determinada apenas pelos que estão interessados nela, supondo-se, pois, resolvida a questão da forma de governo, apresenta-se o verdadeiro e exato problema: que conteúdo o povo deverá dar às leis feitas por ele mesmo? Nem mesmo os democratas radicais poderão afirmar que com a questão da forma do governo também será resolvida a do conteúdo político, ou seja, do justo e melhor conteúdo da ordem do Estado. Esta poderia ser a opinião apenas de quem achasse

que o povo e só o povo tem a posse da verdade e o sentido do bem. Tal opinião só poderia fundar-se na hipótese religioso-metafísica de que o povo e só ele tomaria posse da sabedoria por via sobrenatural. Isto significaria acreditar num direito divino do povo, tão inadmissível quanto a investidura divina de um príncipe.

Sem dúvida diversos apologistas da soberania popular arriscaram afirmações de tal gênero, e tampouco Rousseau está tão longe disso quando, para justificar a força obrigatória das decisões da maioria, a autoridade de tal maioria, afirma que a minoria estaria enganada quanto ao verdadeiro conteúdo da *volonté générale*. Mas qualquer um percebe então que os paladinos da democracia recorrem a um argumento completamente alheio à essência dela. Se a idéia de uma relação eminentemente pessoal com o Absoluto, com a Divindade, concedida por graça divina a um único chefe, a um autocrata que se apresenta como enviado, instrumento, filho desse ser supremo, ainda pode ter pretensões à fé do povo, o mesmo certamente não se aplica ao número imenso dos que compõem a massa anônima, a qualquer um. A democracia, se quisesse seriamente legitimar-se desse modo, estaria desempenhando o papel do asno na pele de leão. Por outro lado, nem é preciso ser tão pessimista a ponto de acreditar na amarga afirmação de Ibsen, ou seja, de que a maioria sempre está errada, e que, por isso, o povo é absolutamente incapaz de discernir o justo do injusto; para permanecer pelo menos cético diante da exigência democrática, é suficiente duvidar de que apenas o povo, apenas a maioria tenha acesso ao conhecimento da verdade e do bem. Efetivamente, não haverá esperança para a causa democrática se partirmos da idéia de que é possível o conhecimento da verdade absoluta, a compreensão de valores absolutos. De fato, diante da autoridade do bem absoluto que tudo domina, aos que recebem a salvação desse bem só cabe a obediência, obediência incondicional e grata àquele que, de posse do bem absoluto, conhece e quer tal bem; uma obediência que, sem dúvida, só pode estar apoiada na crença de que a autoridade do legislador tem posse do bem absoluto do mesmo modo como, em sentido inverso, admite-se que o conhecimento desse bem seja proibido à grande massa dos súditos.

Mas neste ponto, quando qualquer tentativa de justificar a democracia parece irremediavelmente comprometida, deve-se intervir em sua defesa.

A grande questão é saber se existe algum conhecimento da verdade absoluta, alguma compreensão dos valores absolutos. Esta é a principal antítese entre as filosofias do mundo e as da vida em que se insere a antítese entre autocracia e democracia. A crença na existência da verdade absoluta e de valores absolutos constitui as bases de uma concepção metafísica e, em especial, místico-religiosa do mundo. Mas a negação desse princípio, a opinião de que o conhecimento humano só tem acesso a verdades relativas, a valores relativos, e, por conseguinte, qualquer verdade e qualquer valor — assim como o indivíduo que os descobre — devem estar prontos para se retirar a qualquer momento e deixar lugar a outros valores e outras verdades, leva à concepção criticista e positivista do mundo, entendendo-se com isso aquela direção da filosofia e da ciência que parte do positivismo, ou seja, do dado, do perceptível, da experiência, que pode sempre mudar e que muda incessantemente e recusa, portanto, a idéia de um absoluto transcendente a essa experiência. A essa oposição entre filosofias do mundo corresponde uma oposição entre teorias dos valores, especialmente entre atitudes políticas fundamentais. À concepção metafísico-absolutista está associada uma atitude autocrática, enquanto à concepção crítico-relativista do mundo associa-se uma atitude democrática[1].

Quem considera inacessíveis ao conhecimento humano a verdade absoluta e os valores absolutos não deve considerar possível apenas a própria opinião, mas também a opinião alheia. Por isso, o relativismo é a concepção do mundo suposta pela idéia democrática. A democracia julga da mesma maneira a vontade política de cada um, assim como respeita igualmente cada credo político, cada opinião política cuja expressão, aliás, é a vontade política. Por isso a democracia dá a cada convicção política a mesma possibilidade de exprimir-se e de buscar conquistar o ânimo dos homens através da livre concorrência. Por isso, o procedimento dialético adotado pela assembléia popular ou pelo parlamento na criação das normas, procedimento esse que se desenvolve através de discursos e ré-

plicas, foi oportunamente reconhecido como democrático. O domínio da maioria, característico da democracia, distingue-se de qualquer outro tipo de domínio não só porque, segundo a sua essência mais íntima, pressupõe por definição uma oposição — a minoria — mas também porque reconhece politicamente tal oposição e a protege com os direitos e liberdades fundamentais. Mas, quanto mais forte for a minoria, mais a política da democracia se tornará uma política de compromisso, assim como nada caracteriza melhor a filosofia relativista do que a sua tendência à conciliação entre dois pontos de vista opostos que tal filosofia não pode aceitar inteiramente e sem reservas nem negar de modo absoluto. A relatividade do valor, proclamada por determinada confissão política, a impossibilidade de reivindicar um valor absoluto para um programa político, para um ideal político — por mais que estejamos dispostos ao sacrifício para nosso triunfo e pessoalmente convictos dele —, obriga imperiosamente a rejeitar o absolutismo político, quer se trate de uma casta de sacerdotes, de nobres ou de guerreiros, quer se trate de uma classe ou de um grupo privilegiado qualquer. Todo aquele que, na vontade e na ação políticas, puder invocar uma inspiração divina, uma luz supranatural, também poderá ter o direito de ficar surdo à voz dos homens e fazer prevalecer a própria vontade como vontade do bem absoluto, mesmo contra um mundo de adversários incrédulos e cegos. Por esse motivo, a palavra de ordem da monarquia cristã por graça divina podia ser "autoridade" mas não "maioria", palavra de ordem esta que se tornou a meta daqueles que defendem a liberdade intelectual, a ciência liberta das crenças em dogmas e milagres, fundada na razão humana e na dúvida da crítica, e que, politicamente, defendem a democracia. Realmente, todos aqueles que se apóiam apenas na verdade terrestre, aqueles para quem o conhecimento humano estabelece os fins sociais, podem justificar o uso inevitável da coerção para a realização desses objetivos apenas depois do consenso, pelo menos da maioria, daqueles cuja felicidade a ordem coercitiva deverá garantir. E essa ordem coercitiva deve ser organizada de tal modo que mesmo a minoria, que não está completamente equivocada nem absolutamente privada de direitos, possa tornar-se maioria a qualquer momento.

Este é o sentido exato do sistema político que denominamos democracia e que pode ser oposto ao absolutismo político apenas porque é expressão do relativismo político.

No capítulo XVIII do Evangelho de São João conta-se um episódio da vida de Jesus. A narração, simples e, em sua simplicidade, lapidar, pertence ao que de mais grandioso já foi produzido pela literatura mundial, alçando-se, sem querer, à categoria de símbolo — trágico — da democracia. Transcorre o período das festas de Páscoa quando Jesus, acusado de se ter proclamado filho de Deus e rei dos judeus, é conduzido diante de Pilatos, governador romano. Este, a cujos olhos de romano aquele judeu só pode parecer um pobre louco, pergunta ironicamente a Jesus: "Então és rei dos judeus?" Jesus responde com a mais profunda seriedade e compenetrado da chama de sua missão divina: "Tu o dizes, eu sou rei. Para isso nasci e para isso vim ao mundo, para dar testemunho à verdade; todo aquele que é da verdade ouve minha voz." Então Pilatos, representante de uma civilização velha, cansada e que, por isso, se tornou cética, pergunta a Jesus: "O que é a verdade?" Como Pilatos não sabe o que é a verdade e, sendo romano, é avesso a falar democraticamente, apela para o povo e organiza um plebiscito. E de novo sai para junto dos judeus, conta o Evangelho, e lhes diz: "Não encontro nele nenhum crime. Há um costume entre vós de que eu vos solte alguém na Páscoa. Quereis, pois, que eu vos solte o rei dos judeus?" O plebiscito volta-se contra Jesus. Então de novo eles clamaram dizendo: "Não este, porém Barrabás!" Barrabás era um ladrão.

Talvez se objete, talvez os crentes, crentes políticos, objetem que esse exemplo depõe mais contra a democracia do que a seu favor. E é preciso reconhecer o valor de tal objeção; contanto que os crentes estejam tão seguros de sua verdade política — que, se necessário, deverá ser realizada mesmo por vias cruentas — quanto o filho de Deus.

O problema do parlamentarismo

I

A luta travada no fim do século XVIII e no início do século XIX contra a autocracia foi essencialmente uma luta em favor da instituição parlamentar. De uma constituição que concede à representação popular um papel decisivo na formação da vontade estatal e põe fim à ditadura do monarca absoluto ou aos privilégios de uma organização jurídica por castas, esperou-se, então, todo progresso político imaginável, a constituição de uma organização social baseada na justiça e o advento de uma era nova e melhor. No entanto, embora o parlamentarismo como forma de governo dos séculos XIX e XX possa alegar méritos notáveis — por exemplo, a completa emancipação da classe burguesa ante os privilégios da nobreza e, mais tarde, a equiparação política do proletariado e, por conseguinte, o início da sua emancipação moral e econômica diante da classe capitalista —, o juízo que a historiografia contemporânea e a ideologia política atual emitem a seu respeito não é favorável. Tanto os partidos de extrema direita como os de extrema esquerda opõem-se de maneira cada vez mais decidida ao princípio parlamentar, tornando-se cada vez mais imperiosa a invocação da *ditadura* ou de uma *organização corporativa*. Nos próprios partidos situados entre os dois extremos, não é possível deixar de reconhecer certa frieza em relação aos ideais de outrora. Portanto, não devemos dissimularnos que estamos, hoje, um pouco cansados do parlamento, ainda que não a ponto de se poder falar — como alguns fizeram

de forma demasiado apressada — em uma "crise", em uma "falência"[1] ou mesmo em uma "agonia"[2] do parlamentarismo.

É um fato que, por volta da metade e em fins do século passado, já surgiram dúvidas acerca das qualidades do princípio parlamentar[3]. Mas é fácil compreender que, num regime monarquista constitucional, essas tendências hostis não pudessem assumir grande importância e permanecessem estéreis diante do progresso lento mas inexorável do movimento democrático, que tinha precisamente no parlamento seu principal ponto de apoio. Bem diferente, por outro lado, é o fato de que o parlamentarismo encontre inimigos hoje em dia, isto é, em pleno e ilimitado regime parlamentar. Para uma república democrático-parlamentar, o problema do parlamentarismo é um problema de existência, pois, do fato de o parlamento ser ou não um instrumento para resolver os problemas sociais de nosso tempo depende a própria existência da *democracia* moderna. É verdade que parlamentarismo e democracia não são a mesma coisa; é cogitável uma democracia sem parlamento: a chamada democracia direta. Mas, para o Estado moderno, essa democracia direta — isto é, a formação da vontade estatal na assembléia do povo — é praticamente impossível. Não se pode duvidar seriamente de que o parlamentarismo não seja a única forma *real* possível em que possa realizar-se, na realidade social hodierna, a idéia da democracia; por isso, a condenação do parlamentarismo é, ao mesmo tempo, a condenação da democracia.

II

Uma das causas, e não a menos importante, da chamada crise do parlamentarismo é imputável a uma crítica que subentende a verdadeira natureza dessa forma política e, por conseguinte, aprecia falsamente seu valor. *Qual é, pois, essa sua verdadeira natureza*, a sua essência objetiva, que não é lícito confundir com a interpretação subjetiva sugerida por quantos participam e estão interessados nessa instituição, por motivos dos quais estes mesmos participantes podem ter ou não consciência? Parlamentarismo é *formação da vontade normativa do Estado mediante um órgão colegiado eleito pelo povo com base no sufrágio universal e igual para todos, isto é, democraticamente, portanto segundo o princípio de maioria.*

A quem procure dar-se conta do princípio que inspira esse modo de criação da organização social, parece evidente que o princípio dominante é o da *liberdade*, da autodeterminação democrática. A luta pelo parlamentarismo foi luta pela liberdade política, e hoje é fácil esquecê-lo, quando se faz ao parlamento uma crítica sob muitos aspectos injusta. De posse, hoje pacífica e inconteste por isso não mais apreciada, da liberdade — posse essa que, entretanto, é garantida unicamente pelo parlamento —, crê-se ser possível renunciar a essa liberdade como norma fundamental de avaliação política. Mas a idéia de liberdade é e será sempre a dominante fundamental de qualquer especulação política, embora — ou precisamente por isso — a idéia de liberdade leve, em sua essência mais profunda, à negação de tudo o que é social e, portanto, político, constituindo, assim, quase o contraponto de toda e qualquer teoria sociológica e de toda e qualquer prática política. É exatamente por isso que a liberdade não pode entrar por inteiro e sem alterações na esfera do fato social ou político, mas deve amalgamar-se com certos elementos que lhe são estranhos[4].

Por isso, também no parlamento a idéia de liberdade apresenta-se numa *dupla* combinação, que limita sua força primitiva. Com o *princípio de maioria* aceito pelo parlamento, a idéia da liberdade, para tornar possível de algum modo uma organização social, renuncia à exigência (a única que lhe é *totalmente* adequada) da unanimidade dos votos na criação da vontade coletiva. Mas de uma análise do parlamento resulta ainda um segundo elemento: a criação dessa vontade é *indireta*; a vontade estatal não é emanação direta do próprio povo, mas de um parlamento, ainda que eleito pelo povo. Aqui, o conceito de liberdade, como conceito da autodeterminação, combina-se com a inelutável necessidade da *divisão do trabalho*, da diferenciação social, portanto com uma tendência que está em contradição com o caráter fundamental da idéia democrática de liberdade, já que, com base unicamente nela, toda a vontade estatal em todas as suas múltiplas manifestações

deveria emanar exclusivamente da assembléia de todos os cidadãos com direito a voto. Qualquer diferenciação do organismo estatal em vista da divisão do trabalho, assim como a transferência de uma função do Estado a um órgão que não seja o próprio povo implicam necessariamente uma limitação da liberdade.

Assim, para falar do segundo elemento, o parlamento apresenta-se como um compromisso entre o postulado democrático da liberdade e o princípio da divisão diferencial do trabalho, que é a condição de qualquer progresso da técnica social. Na verdade, procurou-se mascarar a limitação não irrelevante que a idéia democrática sofre pelo fato de a vontade estatal ser criada não pelo povo, mas pelo parlamento, isto é, por um órgão bem diferente do povo, conquanto eleito por ele. Por um lado, tendo em vista a complexidade das relações sociais, não era possível aceitar a forma primitiva da democracia direta, renunciando às vantagens da divisão do trabalho. Quanto mais numerosa é a coletividade associada, menos o "povo" como tal é capaz de efetuar, ele próprio e de modo direto, a ação propriamente criadora da formação da vontade estatal, e mais é obrigado, até mesmo por motivos de pura técnica social, a limitar-se a criar e controlar o órgão especial para a formação dessa vontade. Mas, por outro lado, queria-se dar a impressão de que também no parlamento realizava-se integralmente a idéia da liberdade democrática, e somente esta. Serve para tanto a ficção da *representação*, o conceito de que o parlamento nada mais é que o representante do povo e de que o povo só pode manifestar sua vontade no parlamento e por meio dele — e isso apesar de, em todas as constituições, sem exceções, ser ligada ao regime parlamentar a norma de que os deputados não devem receber dos eleitores nenhum *mandato imperativo*, de modo que o parlamento seja, em sua função, *juridicamente independente* do próprio povo[5]. Ao contrário, é precisamente nessa declaração de independência do parlamento em relação ao povo que tem origem o primeiro parlamento moderno verdadeiro, em nítido contraste com as precedentes "assembléias dos Estados", cujos membros eram, como se sabe, vinculados por mandatos imperativos de seus grupos de eleitores e responsáveis perante eles. A ficção da representação tende a legitimar o parlamento do ponto de vista da *soberania popular*, tendo sido útil inclusive na medida em que manteve, numa via média razoável, o movimento político dos séculos XIX e XX sujeito à poderosa pressão da idéia democrática e impediu, de fato, um favorecimento excessivo dessa idéia, que podia tornar-se perigosa para o progresso social, conduzindo fatalmente a um retorno não natural a condições demasiado primitivas da técnica política.

É natural que o caráter fictício da idéia de representação não se impusesse com tanta evidência à consciência política enquanto a democracia ainda se achava em luta com a autocracia e enquanto o próprio parlamento não levava definitivamente a melhor sobre as pretensões dos monarcas e dos "Estados" remanescentes. Em regime de monarquia constitucional e enquanto um parlamento eleito pelo povo não fosse considerado o máximo que era possível arrancar politicamente do monarca antes absoluto, era absurdo formular uma crítica dessa forma estatal do ponto de vista da questão de o parlamento estar ou não em condições de representar integralmente a vontade do povo. Mas, mal o princípio parlamentar — especialmente em regime republicano — alcançou a plena vitória, mal o domínio do parlamento substituiu o da monarquia constitucional, apelando precisamente para o princípio da soberania popular, não pôde escapar da crítica a crassa ficção implícita na teoria já formulada na assembléia nacional francesa de 1789: a de que o parlamento, por sua própria natureza, é o representante do povo, cuja vontade só pode se exprimir nos atos deste. Não deve, pois, causar espécie que, entre os argumentos hoje levantados contra o parlamentarismo, figure em primeior lugar a "descoberta" de que a vontade estatal criada pelo parlamento não é, em absoluto, a vontade do povo e de que o parlamento não pode exprimir essa vontade, quando mais não fosse porque, segundo as constituições dos Estados de regime parlamentar, a vontade do povo não pode de forma alguma manifestar-se — salvo no ato das eleições dos parlamentares.

O argumento é certeiro, mas só pode ser invocado contra o parlamentarismo quando se tenta legitimar este último com o princípio da soberania popular, quando se imagina poder

definir integralmente sua natureza partindo da idéia da liberdade. Nesse caso, o parlamento teria, na realidade, prometido algo que não é e nunca será capaz de cumprir. Contudo, como mostramos no princípio, a natureza do parlamentarismo também pode ser definida sem a necessidade de se recorrer à ficção da representação, podendo-se inclusive justificar seu valor apenas como meio técnico e social específico para a criação da organização estatal. Basta conceber o parlamento como um compromisso indispensável entre a idéia absoluta de liberdade política e o princípio da divisão diferencial do trabalho, para que já se delineiem distintamente as direções que deve seguir uma eventual reforma do parlamentarismo[6].

III

Embora não seja possível, por motivos de técnica social, fazer o povo criar diretamente a organização do Estado em todos os seus níveis, é possível torná-lo partícipe do poder legislativo em maior medida do que se verifica com o sistema do parlamentarismo, em que ele permanece limitado ao ato da eleição do parlamento. Não se pode negar que muitas questões encontrariam uma solução diferente se sua decisão não se devesse unicamente ao parlamento, mas se também fosse interrogado o corpo eleitoral. Se tal apelo ao povo também significa um *aperfeiçoamento* da criação da vontade estatal é uma questão que queremos deixar em suspenso. Limitar-nos-emos a ressaltar, diante do argumento da "alienação do povo", dirigido contra o parlamentarismo, que o instituto do *referendo* é suscetível de um desenvolvimento posterior, inclusive quando se quiser por princípio manter em vigor a instituição parlamentar; aliás, seria proveitoso para este último que os profissionais da política, que são hoje, precisamente, os membros do parlamento, procurassem reprimir sua aversão, compreensível por sinal, à instituição do referendo e se mostrassem dispostos a admitir não só — como em algumas constituições modernas já aconteceu — o chamado referendo *constitucional*, mas também um referendo *legislativo*, se não obrigatório, ao menos facultativo. Nesse caso, a experiência ensina que é preferível fazer o povo votar sobre a *deliberação* parlamentar do que sobre a *lei* já promulgada e vigente. Entre as condições a que se deve subordinar o apelo ao povo, provaram-se até aqui eficazes as seguintes: o caso de um conflito entre as duas Câmaras, ou o caso de a proposta ser de iniciativa do chefe de Estado ou de uma minoria qualificada do parlamento. Em conformidade com a tendência cada vez mais viva de assegurar ao povo a maior influência direta possível sobre a criação da vontade estatal, tornar-se-ia necessário dissolver o parlamento quando a resposta popular se revelasse contrária a uma deliberação deste. Com as novas eleições, formar-se-ia um novo parlamento, do qual, se ainda não se poderá dizer que seja a genuína expressão da vontade popular, pelo menos poder-se-á afirmar com segurança que não está em oposição a essa vontade.

Entre as instituições que, sem transgredir o princípio da conservação do parlamento, permitem todavia certa ingerência do povo na criação da vontade estatal, também deve ser alinhada a chamada *iniciativa popular*: um determinado número mínimo de cidadãos eleitores tem a faculdade de apresentar uma proposta de lei, e o parlamento é obrigado a tratá-la de acordo com o procedimento habitual. Também a essa instituição deveria ser concedida uma importância maior do que teve nas constituições mais antigas e mesmo nas mais recentes. Do ponto de vista técnico, a afirmação da vontade do povo poderia ser facilitada com a permissão de que possa ser matéria de iniciativa não somente um projeto de lei já elaborado, mas até a simples indicação de certas diretrizes gerais. Precisamente porque o corpo eleitoral não pode dar a seus fiduciários no parlamento instruções injuntivas, é necessário que subsista ao menos a possibilidade de se manifestarem, partindo do povo, sugestões segundo as quais o parlamento possa orientar sua atividade legislativa.

IV

É bastante difícil poder-se voltar ao *mandato imperativo* na sua forma, mas as inegáveis tendências hodiernas nesse sen-

tido talvez se possam concretizar em formas até certo ponto conciliáveis com a estrutura do aparelho político moderno. A introdução da proporcionalidade já tornou necessária uma organização partidária mais rígida do que acontecia com o sistema da maioria simples, e hoje já não é lícito repelir sumariamente a idéia de um *controle permanente dos deputados por um grupo de eleitores organizados em partido político*. A possibilidade técnico-jurídica de exercer um controle desse gênero existe, e um contato permanente e garantido pela lei entre eleitores e deputados equivaleria a reconciliar as massas com o princípio parlamentar. A *irresponsabilidade* do deputado diante de seus eleitores, que é indubitavelmente uma das causas principais da aversão hoje dominante contra a instituição parlamentar, não é de modo algum, como mostrou acreditar a doutrina do direito público do século XIX, um elemento essencial e inseparável do sistema parlamentar, e já em algumas instituições vigentes há, a esse respeito, tentativas dignas de consideração e capazes de um desenvolvimento posterior.

Mas antes disso será necessário abolir, ou, pelo menos, limitar, aquela forma de irresponsabilidade do deputado, designada pelo nome de *imunidade*, que se afirma não diante dos eleitores, mas diante das autoridades do Estado, principalmente dos Tribunais, e que constituiu, em todos os tempos, um requisito essencial do sistema parlamentar. O fato de um deputado não poder ser processado em juízo por um delito comum, e sobretudo detido, sem a permissão do parlamento é um privilégio que remonta ao tempo da monarquia dos "estados", quando era violento o antagonismo entre parlamento e governo do rei. Tal privilégio ainda podia ser justificável na monarquia constitucional, em que esse antagonismo, mesmo que de forma diferente, ainda subsistia, não estando, porém, totalmente excluído o perigo de os deputados serem subtraídos ao exercício da sua função parlamentar por um abuso de poder do governo — conquanto esse perigo estivesse essencialmente reduzido, graças à independência da magistratura. Mas, numa república parlamentar, em que o governo nada mais é que uma junta do parlamento e é submetido ao mais rigoroso controle da oposição, ou melhor, de toda a opinião pública, e em que a independência da magistratura não é menos garantida

do que num regime de monarquia constitucional, é absurdo querer defender o parlamento do governo, que é uma sua emanação. Tanto mais se pensarmos que, na prática, o privilégio da imunidade dificilmente se reduz a outra coisa que não a uma mutilação totalmente injustificada da tutela jurídica da honra, quando deputados atentam contra ela. Enfim, é de todo inadmissível em nossos dias o costume de reprimir apenas com os meios disciplinares destinados à manutenção da ordem interna da Câmara, como a chamada "à ordem" ou "ao fato", verdadeiros delitos de que os deputados se tornam culpados durante um discurso parlamentar, sob pretexto de que foram cometidos no exercício das suas funções. Se o parlamentarismo, durante a sua longa existência, não soube conquistar a simpatia das massas e, menos ainda, a das classes cultas, uma das causas disso deve ser buscada nos abusos a que leva o privilégio absolutamente anacrônico da imunidade.

Quanto à irresponsabilidade dos deputados perante seus eleitores, já representa uma primeira infração desse princípio a disposição contida em muitas constituições recentes, em virtude da qual o deputado, embora não sendo vinculado aos mandatos dos seus eleitores, perde seu mandato se abandonar voluntariamente o partido para o qual ou pelo qual foi eleito, ou se for excluído dele. Uma disposição desse gênero apresenta-se como conseqüência lógica onde se vota pelo sistema da "lista fechada". Ora, se o eleitor — como acontece no caso — não tem mais influência sobre a escolha dos deputados e o ato do voto se reduz muito mais a um reconhecimento de que pertence a determinado partido, e se o candidato recebe o mandato do eleitor pelo simples fato de pertencer a seu partido, torna-se perfeitamente lógico que o deputado perca sua função quando cessar de pertencer ao partido que o mandou ao parlamento.

É verdade que isso pressupõe uma organização sólida e relativamente estável dos eleitores em partidos. Quando os partidos políticos se formam apenas com vistas a determinada eleição, torna-se insustentável uma disposição que subordine a continuidade do mandato parlamentar à permanência no partido para o qual ou pelo qual o deputado foi eleito. E, como nesse caso particular pode haver dúvida quanto a se um deputado ainda pertence a determinado partido (por exemplo, saiu do

partido um deputado que votou ocasionalmente contra as intenções deste?), é conveniente que a perda do mandato só ocorra em conseqüência de uma saída explícita ou de uma exclusão do próprio partido. Há uma certa dificuldade não tanto em estabelecer a quem cabe decidir se essa condição e a conseqüente perda do mandato se verificou (nesse caso a melhor coisa é, indubitavelmente, remeter-se ao magistrado independente e objetivo), mas em estabelecer a quem cabe propor o início do procedimento que leva à perda do mandato. Se a iniciativa for deixada ao próprio parlamento, haverá o risco de que, se a saída do partido, que implica a perda do mandato, tiver ocorrido no interesse da maioria ou criar ela própria uma nova maioria, a iniciativa não seja tomada. Nesse caso, seria verdadeiramente justo que a iniciativa pudesse ser tomada pelo próprio partido político, cujos interesses são prejudicados.

A constituição russa dos sovietes vai muito além. Para ela, os membros dos diversos conselhos podem ser destituídos em qualquer momento por seus eleitores. Foi precisamente esse ponto que angariou aos sovietes muita simpatia das classes trabalhadoras estrangeiras. Se fosse tomada a decisão de proporcionar uma organização legal aos partidos políticos e, aplicando coerentemente até o fim a idéia da proporcional, se fosse confiada aos partidos legalmente organizados a escolha dos deputados que lhe cabem em proporção à sua força numérica, nada mais impediria que se concedesse ao partido, que com isso se tornaria um elemento integral da constituição, também o direito de *destituição dos deputados*. E talvez se pudesse examinar a possibilidade de não obrigar os partidos políticos a enviar ao parlamento certo número, proporcional à força do partido, de deputados individualmente determinados, os quais tivessem de concorrer, e sempre os mesmos, para a decisão de todas as mais diversas questões; poder-se-ia, ao contrário, deixar ao partido a faculdade de delegar, para a discussão e a deliberação das diferentes leis, os *especialistas* de que dispõe, escolhendo-os em seu próprio seio conforme as necessidades, e eles participariam da deliberação com o número de votos que cabe ao partido com base na proporcionalidade[7].

V

Com uma reforma nesse sentido, evitar-se-ia outra das recentes objeções que, depois da "alienação do povo", são com maior freqüência feitas ao parlamentarismo. De fato, reprovam-se os parlamentares modernos por lhes faltarem, pelo próprio modo como são formados, todos aqueles conhecimentos específicos indispensáveis para se fazerem boas leis nos diferentes campos da vida pública[8]. Enquanto com a primeira afirmação — a saber, de que a vontade do parlamento quer se fazer passar erroneamente por vontade do povo — apela-se para a idéia de liberdade, liberdade essa que o parlamentarismo não realizaria, ou realizaria apenas de maneira insuficiente, a segunda acusação — a da falta de qualificações específicas — aponta para um sentido oposto: o da divisão diferencial do trabalho.

Em respeito a esse princípio, pretender-se-ia substituir um corpo legislativo central e universal, que, eleito segundo princípios democráticos, não é tecnicamente qualificado para nenhuma atividade específica, por vários parlamentos de especialistas para os vários campos legislativos, coordenados, por exemplo, pelos vários ministérios, ressaltando-se que o germe desses parlamentos especiais já existiria nas várias comissões técnicas nomeadas no âmbito dos atuais parlamentos. São precisamente essas comissões que cumprem o trabalho verdadeiramente profícuo e decisivo, de modo que o plenário já hoje se mostra reduzido a um mero aparelho de votação[9]. No fato de esses parlamentos técnicos, que nunca podem tornar supérfluo um parlamento político geral como órgão recapitulativo, não serem formados pela coletividade mediante eleições gerais, mas serem a emanação de grupos de eleitores organizados por competência — isto é, segundo um princípio *corporativista* —, ainda não se pode ver uma abolição da democracia e do parlamentarismo em particular, mas apenas uma reforma no sentido de uma organização corporativa da criação da vontade estatal. É particularmente a idéia de um *parlamento econômico* que tende a se realizar nestes últimos tempos, mas, por enquanto, ainda ao lado do parlamento geral, como corpo de peritos, consultivo e eventualmente dotado de veto suspensivo, em

cuja composição deveriam encontrar uma mútua compensação os múltiplos interesses antagônicos no campo da produção, por exemplo, entre agricultura e indústria, fábricas e comércio, mas também o antagonismo entre produtores e consumidores e entre empregadores e trabalhadores.

A idéia de atribuir a criação da vontade estatal a um parlamento político geral formado segundo *princípios democráticos*, junto com um corpo representativo organizado segundo *princípios corporativistas*, com *paridade de direitos* das duas Câmaras, é problemática em mais de um sentido. Como na maior parte dos casos não é realizável uma distinção nítida entre "político" e "econômico", tendo a maior parte das questões políticas uma importância econômica e a maior parte das questões econômicas uma importância política, disso decorreria que todos os assuntos de certa importância só poderiam ser decididos por uma deliberação concordante das duas Câmaras. Mas, então, não se consegue ver qual o sentido de se querer compor um órgão legislativo com dois órgãos parciais, cada um formado segundo princípios radicalmente diferentes. Um acordo entre as duas Câmaras assim constituídas só poderá ser mais ou menos casual.

VI

Muitos, porém, vão ainda mais longe, e os conservadores reclamam a *substituição* do parlamentarismo democrático por uma *organização corporativista*. Pretende-se substituir a organização mecânica do povo por uma organização "orgânica"; e, na criação da vontade estatal, não deveria mais ter valor decisivo o fator puramente casual e exterior da maioria, mas a cada grupo do povo organizado corporativamente deveria caber o papel que na realidade lhe compete: o que corresponde à importância do próprio grupo para a edificação da coletividade[10].

Mas, se considerarmos mais de perto a organização corporativa pela qual muitos desejam substituir o parlamentarismo, que se pretende "superado", perceberemos que a realização dessa idéia choca-se contra dificuldades muito graves e,

em parte, até insolúveis. Antes de mais nada, não podemos deixar de reconhecer que a organização do povo segundo as *categorias profissionais*, o que equivale substancialmente a uma organização fundada na comunidade de *interesses*, não pode englobar de fato a totalidade dos interesses que têm importância para a criação da vontade estatal, na qual os interesses de ordem *corporativa* se encontram em concorrência com interesses, freqüentemente vitais, de natureza bem diferente — por exemplo, religiosos, de ética geral, estéticos. Os indivíduos são agricultores ou advogados, mas nem por isso exclusivamente interessados por questões concernentes exclusivamente à agricultura ou à prática forense. Por exemplo, pode-se desejar determinada organização do casamento, ou das relações entre Igreja e Estado; enfim, cada um, para além dos estreitos limites da sua profissão, interessa-se por uma organização geral da coletividade que seja equânime, conveniente ou, pelo menos, tolerável. No âmbito de que categoria poderiam ser decididas todas essas questões vitais?

Acrescente-se — e isso foi inúmeras vezes posto em relevo — que, na organização corporativa, é imanente a tendência natural a uma diferenciação cada vez mais minuciosa, porque o ideal corporativo não encontra sua realização perfeita a não ser com base numa *plena e total* comunhão dos interesses do grupo. Num regime econômico e técnico evoluído, o número das diversas categorias profissionais com direito a uma organização autônoma seria de centenas, ou mesmo de milhares, sem deixar por isso de ser mais ou menos arbitrária. Mas, em cada grupo corporativamente organizado por natureza subsiste não uma comunidade,mas um *antagonismo de interesses*, e esse antagonismo é exacerbado precisamente pela organização dos interesses comuns em grupos. Como serão definidos os múltiplos conflitos de interesses entre os grupos? Admitamos que, para as questões puramente de categoria, não seja difícil encontrar no interior do grupo que se tornou autônomo uma solução satisfatória, embora também a esse propósito seja lícito perguntar se a tão decantada maior facilidade de acordo entre empregadores e empregados de uma mesma categoria não se deve principalmente ao fato de que a parte economicamente mais frágil não pode contar com qualquer so-

corro dos companheiros de classe dos demais grupos. Mas muitas questões, talvez a maioria delas, não podem em absoluto ser tidas como internas e concernentes exclusivamente aos membros do grupo; sua definição também interessa a outros grupos e, em geral, em sentido diferente do grupo que delas participa de forma mais direta.

É precisamente na definição desses conflitos que deve ser buscado o momento essencial da questão. *É inútil pedir à ideologia do próprio princípio corporativista uma resposta para essa questão fundamental.* A solução só pode ser uma: a decisão final sobre os conflitos de interesse entre os grupos corporativos acabará sendo confiada a uma autoridade de origem *estranha* ao princípio corporativista, a saber, seja a um parlamento eleito democraticamente no seio da coletividade, seja a um órgão de configuração mais ou menos autocrática. Com plena razão, notou-se que inclusive numa constituição inspirada no princípio corporativista é necessária a *vontade concordante* de todos os grupos, ou, pelo menos, dos grupos envolvidos na solução — o que é praticamente impossível —, para a criação da vontade estatal, a menos que se trate de questões puramente internas, cuja solução possa ser deixada à autonomia dos diversos grupos.

É precisamente aqui que se vê o quanto é vazia de conteúdo e inaplicável a fórmula com que se procura exaltar o princípio corporativista diante do parlamentarismo democrático, segundo a qual se deveria conceder a cada grupo, na criação da vontade estatal, um papel conforme à importância desse grupo no todo. Em primeiro lugar, ao contrário do que às vezes se afirma, o princípio corporativista não poderia abolir o sistema representativo democrático e, portanto, o parlamentarismo, mas apenas substituí-lo por um sistema representativo de outra natureza. Toda a diferença consistiria no seguinte: já não funcionariam, como na democracia, direta ou indiretamente, enquanto corpos eleitorais, os partidos políticos, mas sim os grupos organizados de maneira corporativa, porque a criação direta e imediata da vontade estatal não é realizável nem mesmo no âmbito do grupo corporativo. Tudo se reduz, portanto, à realização de um parlamento corporativo[11]. Nesse caso, é necessário estabelecer a *quem* cabe determinar

a medida da importância de cada grupo no todo e os *critérios* que devem ser adotados para determiná-la. Uma vez resolvidas essas questões, que, na realidade, são insolúveis, e quando já tivesse sido formado um órgão representativo com base corporativa, em que os diferentes grupos seriam representados proporcionalmente à sua importância, impor-se-ia mais que nunca o problema de como criar dentro de tal órgão representativo uma vontade concorde. Apesar de tudo, não se acabaria tendo de recorrer de novo ao princípio "mecânico" da maioria? E, nesse caso, ainda teria sentido basear esse órgão representativo numa organização corporativa? Se, no âmbito desse órgão, a *maioria* deve decidir — totalmente, ou mesmo em parte — contra a minoria, não é melhor então basear tal parlamento numa organização que considere cada eleitor não apenas como pertencente a uma determinada categoria profissional, mas como membro da *coletividade* e, por isso mesmo, suponha-o interessado não apenas pelas questões da sua categoria, mas também por todas as questões que possam ser objeto da organização do Estado? Eis por que uma organização com base corporativa nunca poderá substituir por inteiro o parlamento democrático, mas poderá apenas flanqueá-lo — ou a um monarca — como fator unicamente *consultivo* e nunca deliberativo, cuja tarefa deverá limitar-se a formular com precisão e expor com clareza os interesses que são tema de legislação, em suma, a *informar* o verdadeiro legislador[12]. É precisamente por isso que o princípio da organização corporativa não pode bastar por si só para resolver o problema da forma do Estado. O dilema democracia ou autocracia permanece intacto.

Sendo assim, não é de surpreender que a organização corporativa, na medida em que até agora foi realizada no curso da história, nunca tenha sido mais que a tentativa de um ou mais grupos no sentido de dominar outros — a ponto de se legitimar a suspeita de que, inclusive nos recentes pedidos de realização da organização corporativa, se agite não tanto o desejo de uma participação orgânica, isto é, *eqüitativa*, de todas as categorias na criação da vontade estatal, quanto a sede de predomínio de algumas coalizões de interesses, para as quais a constituição democrática já não parece proporcionar proba-

bilidade de êxito. Não é no mínimo estranho que, no seio da burguesia, se invoque com tanta ênfase a organização corporativa precisamente no momento em que se apresenta a possibilidade de o proletariado, de minoria que era até então, transformar-se em maioria, isto é, no momento em que o parlamentarismo democrático ameaça voltar-se *contra* aquela classe cujo predomínio político assegurara até então? Se a organização corporativa quer ser uma organização baseada na *comunidade dos interesses*, ela não tem a possibilidade de se tornar um fator primordial e decisivo na criação da vontade estatal, enquanto interesses diferentes daqueles puramente profissionais continuarem a ser mais fortes. Enquanto os trabalhadores proletários de diversas, ou melhor, de todas as categorias, com ou sem razão, sentirem-se ligados entre si por uma comunhão de interesses mais íntima do que com os empregadores capitalistas da sua própria categoria, e enquanto, tendo em vista esse fato inegável, também os empregadores estiverem vinculados por uma comunhão de interesses que extrapole qualquer organização por categoria, será bem difícil que surja do próprio seio da sociedade presente uma organização corporativa capaz de suplantar o atual Estado democrático parlamentar, sem se aproximar ao mesmo tempo de um tipo mais ou menos autocrático, isto é, sem ser, na realidade, a ditadura de uma classe sobre outra.

É verdade que se louva a organização corporativa como sendo a única capaz de colocar sob uma luz "verdadeira" as forças sociais "reais". Com isso pretende-se naturalmente afirmar que ela é melhor e mais próxima da verdade do que a organização democrático-parlamentar e não se pensa que, tratando-se de exprimir a efetiva relação entre as forças sociais, é precisamente o Estado democrático-parlamentar, fundado no binômio maioria-minoria, que nos proporciona a verdadeira representação da sociedade atual, profundamente cindida em duas classes. E, se existe uma forma que oferece a possibilidade de dirimir essa formidável antítese — que se pode deplorar, mas não negar seriamente —, não através de uma revolução sangrenta, mas pacífica e gradativamente, é precisamente a forma da democracia parlamentar.

VII

Como ressaltamos desde o início, *o princípio de maioria*, contra o qual se dirige principalmente a crítica dos partidários de uma organização corporativa, é, depois do princípio da criação não direta da vontade estatal, o segundo elemento que resulta de uma análise do parlamentarismo. Uma avaliação correta do parlamentarismo depende muito mais da interpretação desse segundo elemento fundamental do que da superação da ficção representativa, isto é, do reconhecimento de que a criação da vontade estatal por obra de um parlamento eleito pelo povo constitui um compromisso inevitável entre o princípio de liberdade e o de divisão do trabalho social. Também o princípio de maioria, como já acenamos precedentemente, deve ser considerado um compromisso do mesmo gênero[13]. Se liberdade equivale a autodeterminação política, seria verdadeiramente necessário que a ordem social fosse criada pela vontade concorde de todos aqueles que são sujeitos a essa ordem, a qual constitui a coletividade social; nesse caso, o indivíduo deveria ser considerado sujeito a tal ordem somente enquanto durar nele aquela mesma vontade que manifestou no momento da fundação da coletividade e enquanto ele continuar a reconhecer a ordem social, ou, em outras palavras, enquanto permanecer na coletividade por sua livre e espontânea vontade.

Mas uma condição social dessa espécie, na qual o "você deve" do imperativo social é subordinado, para o indivíduo a que se dirige, a um "se quiser", na realidade não é mais uma ordem social ou uma coletividade, mas anarquia. Portanto, para que exista uma sociedade e, mais ainda, um Estado, deve poder subsistir entre o conteúdo da ordem social e a vontade dos indivíduos sujeitos a ela uma diferença possível, porque, se a tensão entre os dois pólos — o dever e o ser — fosse igual a zero (e apenas nesse caso o valor da liberdade seria igual a infinito), já não seria nem mesmo o caso de se falar de "sujeitados". Promovendo a evolução da ordem social, que considera de certo modo como dada, mediante deliberações majoritárias, a democracia contenta-se com uma simples aproximação do conceito originário de liberdade. Já que é livre quem determina a si mesmo e só é sujeito à sua própria vontade, on-

de vigora o princípio da maioria são livres apenas os que pertencem à maioria, pois apenas a vontade destes determina o conteúdo da ordem social, enquanto aquele que pertence à minoria vê-se com a sua vontade em antagonismo com esse conteúdo. Mas também aquele que vota com a maioria já não é sujeito exclusivamente à sua própria vontade. Percebe-o tão logo mude a vontade que manifestou no momento da votação. A ineficiência jurídica de tal mudança de vontade lhe faz sentir, demasiado claramente até, a vontade estranha a que está sujeito. Para se tornar novamente livre, ou seja, para que sua vontade voltasse a se harmonizar com o conteúdo da ordem social, seria necessário que ele encontrasse, para a sua mudança de vontade, uma nova maioria. E o restabelecimento dessa concordância entre a vontade do indivíduo e a vontade dominante do Estado é tanto mais difícil, e essa garantia para a liberdade individual tanto mais ilusória, quanto mais qualificada é a maioria que se requer para obter uma *modificação* da ordem vigente.

Desse ponto de vista, o princípio da *maioria absoluta* é o que representa a aproximação relativamente maior da idéia de liberdade. De fato, se, para modificar a ordem vigente, fosse necessária menos que a maioria absoluta dos sujeitos à própria ordem, haveria a possibilidade de que a vontade estatal, no momento da sua criação, se encontrasse, não de acordo, mas em oposição ao número maior de vontades individuais e que, por conseguinte, ocorrida a modificação da ordem social, houvesse um menor número de indivíduos livres, porque de vontade concordante com a da ordem social, e um maior número de indivíduos não-livres, porque em desacordo com a própria ordem social. Se, por outro lado, para modificar a ordem vigente, fosse necessária *mais* que a maioria absoluta — por exemplo, uma maioria qualificada de dois terços ou três quartos dos membros da coletividade —, haveria a possibilidade de uma minoria conseguir criar uma vontade estatal impedindo a sua modificação — em oposição à vontade de uma maioria —, e nesse caso haveria um número maior de indivíduos não-livres. O princípio de maioria tende, pois, a lograr que sejam livres, se não todos os indivíduos, pelo menos o maior número possível deles.

VIII

Ainda sob outro aspecto, o princípio de maioria corresponde à idéia da liberdade política, quando não da liberdade natural. Ele pressupõe, por definição, a existência de uma *minoria* e, por conseguinte, o *direito de existência* de uma minoria. Daí resulta, se não a necessidade, ao menos a *possibilidade* de uma proteção da minoria contra a maioria, e sem dúvida não é lícito identificar, como acontece com demasiada freqüência, o princípio de maioria com a idéia de um domínio incondicional desta sobre a minoria. Pelo próprio fato de existir de direito, a minoria é capaz de exercer certa influência sobre a maioria e de impedir que o conteúdo da ordem social criado com o sistema da maioria venha a se encontrar em oposição absoluta com os interesses da própria minoria. O princípio de maioria, ao distinguir a totalidade dos sujeitos à norma em apenas dois grupos — maioria e minoria —, cria a possibilidade de um *compromisso*. Compromisso significa: posposição do que divide os associandos em benefício do que os une. Qualquer troca, qualquer concordância é um compromisso, porque compromisso significa *tolerância recíproca*. E toda integração social, em última análise, só se torna possível em virtude de um compromisso. A condenação, ouvida não raramente, do princípio do compromisso e da tendência ao compromisso não deriva da ideologia da liberdade como autodeterminação[14]. Um exame, mesmo superficial, da prática parlamentar basta para demonstrar que, inclusive e precisamente no âmbito do sistema parlamentar, o princípio de maioria se revela como um princípio de compromisso, de compensação das antíteses políticas. Todo o *procedimento parlamentar* visa alcançar um caminho intermediário entre interesses opostos, uma resultante das forças sociais antagônicas. Ele prevê as garantias necessárias para que os interesses discordantes dos grupos representados no parlamento tenham a palavra e possam manifestar-se como tais num debate *público*. E, se procurarmos o sentido mais profundo do procedimento especificamente antitético-dialético do parlamento, esse sentido só poderá ser o seguinte: da contraposição de teses e antíteses dos interesses políticos deve nascer de alguma maneira uma síntese, a qual, neste caso, só pode ser um compromisso.

Consideradas desse ponto de vista, também parecem infundadas, ou, pelo menos, muito exageradas, as fortes prevenções que ora tornam a se manifestar contra o *sistema da eleição proporcional*, tão exaltado num passado recente. Se nas eleições parlamentares o sistema majoritário encontrasse uma aplicação rigorosa, sem que interviessem para perturbá-la os incidentes da geometria eleitoral, apenas a maioria seria representada no parlamento, e o procedimento parlamentar não teria como se efetuar segundo seu verdadeiro espírito. Mas, uma vez reconhecido esse seu verdadeiro espírito, deve-se reconhecer também que não basta existir no parlamento uma minoria, mas que é extremamente importante que *todos* os grupos políticos estejam nele representados em proporção à sua força, se se pretende que o parlamento represente *a situação de fato dos interesses em conflito*, que é o postulado teórico para se chegar a um compromisso. Cai então, também, a objeção sempre repetida contra a proporcionalidade, de que é inútil que todas as minorias estejam proporcionalmente representadas, visto que as deliberações do parlamento, em última análise, são tomadas pela maioria. Ora, a influência que a minoria exerce sobre a formação da vontade da maioria será tanto mais intensa quanto mais essa minoria ou as minorias estiverem fortemente representadas no parlamento, e não há dúvida de que a proporcionalidade favorece a tendência implícita na idéia de liberdade, que é a de impedir que o arbítrio da maioria predomine sem restrições sobre a minoria.

Criticou-se em particular a proporcionalidade por estimular a formação de partidos pequenos e minúsculos e, por conseguinte, implicar o perigo de um excessivo *fracionamento* dos próprios partidos. Isso é exato e leva indubitavelmente a outro perigo, o de que nenhum partido disponha da maioria absoluta no parlamento, tornando-se, assim, muito mais difícil a formação de uma maioria, que é indispensável para o funcionamento do procedimento parlamentar. Mas, se considerarmos o problema mais de perto, veremos que a proporcionalidade, sob esse aspecto, apenas transfere da esfera dos eleitores à do parlamento a necessidade das *coalizões partidárias*, isto é, a necessidade para os partidos de colocarem em segundo plano as diferenças de menor monta que os dividem para

entrarem em acordo sobre os interesses de maior importância. A *integração política* implícita na coalizão partidária e tornada necessária pelo princípio de maioria não é, do ponto de vista da técnica social, um mal, mas, ao contrário, assinala um progresso. E todos vêem que é mais oportuno que essa integração se realize no seio do parlamento do que entre as massas eleitorais. A diferenciação mais acurada em grupos de interesses políticos propiciada pela eleição proporcional só pode ser considerada, então, como premissa necessária de uma integração conveniente garantida pelo princípio de maioria.

Uma vez apreendido o verdadeiro significado do princípio de maioria que inspira o procedimento parlamentar, torna-se possível também a correta avaliação de um dos mais difíceis e perigosos problemas do parlamentarismo: o do *obstrucionismo*[15]. A minoria pode abusar das normas que regem o procedimento parlamentar e, em particular, das garantias que a tutelam, paralisando temporariamente o mecanismo parlamentar com o fim de tornar *mais difíceis* e mesmo *impossíveis* as deliberações majoritárias que não lhe agradam. Fala-se de obstrucionismo "técnico" quando são empregados, para tanto, meios previstos no regulamento, como discursos seguidos, provocação de chamadas nominais, apresentação de questões de ordem sobre as quais é necessário discutir antes de passar à ordem do dia, e outros métodos semelhantes. Designa-se pelo nome de obstrucionismo "físico" a interrupção da função parlamentar por meios violentos, diretos ou indiretos, como gritarias, destruição do mobiliário, etc. Esta última forma de obstrucionismo é desprovida de qualquer justificativa, quando mais não fosse por sua ilegalidade formal. Mas também a primeira, na medida em que impede a formação da vontade do parlamento, deve ser considerada repugnante ao espírito e ao objetivo do procedimento parlamentar. Mas condená-la apenas por ser inconciliável com o princípio de maioria não é admissível, a menos que se queira identificar o princípio de maioria com o domínio da maioria, o que não é possível. E, na realidade, o obstrucionismo tem sido um meio eficaz, muito mais do que de tornar difícil a formação da vontade parlamentar, de conduzir enfim essa vontade em direção a um compromisso entre maioria e minoria.

Existem limites por assim dizer naturais à aplicabilidade do princípio de maioria. Maioria e minoria devem poder *compreender-se* entre si, se se pretende alcançar uma *tolerância* recíproca. Por isso, devem ser proporcionadas as premissas de fato para o entendimento recíproco dos participantes da criação da vontade social: uma coletividade relativamente homogênea do ponto de vista da civilização e, sobretudo, uma língua comum. Se a nação é, em primeiro lugar, uma comunhão de *civilização* e de *língua*, o princípio de maioria adquire seu pleno valor apenas no âmbito de um *corpo nacional unitário*, donde resulta que, pelo menos nas coletividades transnacionais ou internacionais, em especial nos Estados ditos de nacionalidade mista, a decisão das questões de cultura nacional deve ser subtraída ao parlamento central e entregue à "autonomia", vale dizer, aos corpos representativos das comunidades propriamente nacionais organizadas segundo o princípio de *personalidade* (grupos parciais). O conhecido argumento de que o princípio de maioria aplicado à humanidade atual considerada como unidade deve levar a resultados absurdos não atinge tanto o próprio princípio quanto seu exagero no sentido de uma *centralização* excessiva.

Desse ponto de vista também deve ser julgada a afirmação formulada pelos marxistas de que o princípio de maioria só pode encontrar aplicação numa sociedade edificada sobre a plena comunidade de interesses dos seus membros, mas não numa sociedade dividida pelo antagonismo de classe, pelo fato de que ele se presta, sim, a superar divergências de opinião de importância secundária, por assim dizer técnicas, mas não para resolver conflitos de interesse vital[16]. À parte o fato de que não existe uma sociedade humana em que reine *a priori*, em todos os campos, uma harmonia dos interesses essenciais, sendo necessário criar-se essa harmonia mediante compromissos duradouros, mas capazes de serem continuamente renovados (precisamente porque também as divergências secundárias de opinião podem, em determinado momento, transformar-se em conflitos de interesses vitais), cumpre ressaltar que essa negação do princípio de maioria como forma fundamental da democracia e, em particular, do parlamentarismo, para uma sociedade dividida em classes, baseia-se não tanto no *reconhecimento teórico* da insuficiência desse princípio no caso particular, mas, antes, na *vontade*, não justificável racionalmente, de superar o antagonismo de classe não pela via pacífica do compromisso, mas com o uso da violência — logo, não democraticamente, mas com um procedimento autocrático-autoritário. Refuta-se o princípio de maioria porque, com ou sem razão, refuta-se o compromisso do qual ele constitui a premissa. Mas a legitimidade do princípio de maioria, inclusive do ponto de vista da idéia da liberdade política, resulta precisamente do fato de que o compromisso nada mais é que a aproximação real da unanimidade postulada pela idéia de liberdade para a criação da ordem social pelos que estão sujeitos a esta ordem.

IX

Neste ponto, torna-se possível tomar posição diante de um derradeiro argumento lançado contra o parlamentarismo nestes últimos tempos. A fé no parlamentarismo com o seu procedimento especificamente antitético-dialético teria, segundo se afirmou recentemente, suas raízes na ideologia do liberalismo, o qual, do mesmo modo que espera de uma concorrência perfeitamente livre a máxima harmonia dos interesses econômicos, também esperaria do livre choque das opiniões no debate parlamentar o surgimento de uma verdade, de um valor político de certo modo absolutos. Do fato de que o parlamento, no entanto, não levou a nada semelhante crê-se poder concluir que essa instituição "perdeu a sua premissa teórica" e "só permanece de pé pela inércia mecânica, como um aparelho doravante inútil"[17]. Mas, à parte o fato de que a finalidade objetiva do procedimento antitético-dialético não é alcançar a sempre inalcançável verdade absoluta, nem a criação de uma vontade estatal absolutamente adequada, mas unicamente, conforme mostramos, a de obter um caminho intermediário entre os interesses da maioria e os da minoria, é inegável que toda essa argumentação dirigida contra o parlamentarismo se reduz a atribuir à *democracia* liberal, que é seu fundamento, uma concepção metafísico-absoluta do universo. Na-

da pode ser mais errado, pois, se é possível motivar de um ponto de vista universal a antítese das formas estatais, não será, porém, partindo de um ponto de vista metafísico-absoluto fundamental, mas unicamente de uma concepção crítico-relativista, que se poderá postular a democracia e, mais particularmente, o parlamentarismo democrático. O *relativismo filosófico*, partindo da impossibilidade de reconhecer uma verdade ou um valor absolutos e, por isso mesmo, alheio à exigência, para uma concepção qualquer, de um valor que exclua todas as outras e seja, por assim dizer, autoritário, e sempre propenso, ao contrário, a considerar a concepção contrária ao menos possível, acha-se fatalmente impelido na direção daquele método dialético que deve primeiro deixar as opiniões antitéticas se manifestarem, para depois procurar uma compensação mediadora entre dois pontos de vista, nenhum dos quais pode ser adotado integralmente e sem reservas, com a total negação do outro. No fundo, acaso não é este o mesmo método do parlamentarismo democrático, com seu reconhecimento do direito da minoria e seu procedimento antitético-dialético voltado para a consecução de um compromisso?

Já a *ditadura* que alguns adversários do parlamentarismo invocam só pode ser desejada a sério (admitindo-se que seja conciliável com a idéia de ditadura o fato de que ela seja desejada pelos que lhe são sujeitos e, por conseguinte, legitimada por sua vontade) por quem possui a fé *metafísico-religiosa* de que seu ditador conseguiu se apossar, por um caminho misterioso, da verdade absoluta, reconhecível por algum sinal, e do valor absoluto, tangível de algum modo[18]. Ora, somente diante de um *Absoluto* dessa natureza — vale dizer, diante do Divino — pode-se pretender aquela obediência silenciosa e reconhecedora e aquela plena renúncia à autodeterminação, que constituem a essência da ditadura. Sem a fé das massas no poder e na missão divina do ditador, nenhuma ditadura pode resistir por muito tempo ao indestrutível anseio de liberdade, e esta terminará sempre por levar a melhor sobre aquela[19]. Mas não a liberdade da *anarquia*, que nada mais é que a contrapartida da ditadura, e sim a liberdade da *democracia*, isto é, a liberdade do *compromisso* e da *paz social*.

É esta, certamente, uma atitude mais simples e sadia do que o *pathos* heróico da ditadura que agita a sua bandeira vermelha ou preta acima da oposição, reduzida ao silêncio com a violência e privada de todo e qualquer direito. Mas, do mesmo modo que o espírito humano sempre se vê obrigado a renunciar às audaciosas e falazes esperanças da especulação metafísica toda vez que vai se chocar em vão contra os limites inexoráveis traçados pelo conhecimento, assim também a humanidade seduzida a uma sangrenta servidão pelas promessas messiânicas dos seus vários ditadores sempre torna a procurar o caminho da paz e da conciliação social. Pois, definitivamente, a nós, homens, só resta isto: diante dos limites colocados a nosso conhecimento, a *resignação*, e na nossa atividade social, a *tolerância*.

Fundamentos da democracia[1]

CAPÍTULO I

Democracia e filosofia

A democracia como "governo do povo": um procedimento político

A idéia política do século XIX, nascida das revoluções americana e francesa do século XVIII, foi a democracia. Sem dúvida, também existiam na civilização ocidental forças extraordinárias a serviço da manutenção do princípio autocrático. Seus representantes, porém, foram estigmatizados como reacionários. O futuro pertencia a um governo pelo povo. Essa era a esperança de todos os que acreditavam no progresso, que defendiam padrões mais elevados de vida social. Foi, sobretudo, a jovem e ascendente burguesia que lutou por essa idéia.

No século XX, porém, a situação intelectual e política mudou. O efeito imediato da Primeira Guerra Mundial — é verdade — parecia ser uma vitória do princípio democrático. Os Estados recém-criados adotaram constituições democráticas. O Reich alemão, o mais poderoso baluarte da monarquia, tornou-se uma república. Contudo, a tinta do documento de paz de Versalhes mal havia secado quando, na Itália, o governo fascista chegou ao poder e, na Alemanha, o partido nacional-socialista dava início a sua vitoriosa ofensiva. Junto com eles, defendia-se uma nova doutrina política que se opunha ardorosamente à democracia e proclamava uma nova forma de salvação política: a ditadura. Não deve haver nenhuma dúvida sobre a grande atração que o novo ídolo exerceu sobre a *intelligentsia* burguesa, não apenas na Itália e na Alemanha,

mas em todo o mundo ocidental. E, ainda que o fascismo e o nacional-socialismo tenham sido destruídos enquanto realidades políticas na Segunda Guerra Mundial, suas ideologias não desapareceram e, direta ou indiretamente, ainda se opõem ao credo democrático.

Um adversário mais perigoso do que o fascismo e o nacional-socialismo é o comunismo soviético, que está combatendo o modelo democrático sob a máscara de uma terminologia democrática. O símbolo da democracia parece ter assumido um valor tão universalmente reconhecido que a substância da democracia não pode ser abandonada sem a manutenção do símbolo. É bem conhecida a afirmação sarcástica: se o fascismo fosse implantado nos Estados Unidos, seria chamado democracia[2]. Conseqüentemente, o símbolo deve mudar seu significado de modo tão radical que possa ser usado para designar o extremo oposto: na teoria política soviética, a ditadura do partido comunista, pretendendo ser a ditadura do proletariado, é apresentada como democracia. É da maior importância desvendar o mecanismo conceptual através do qual foi possível chegar a essa distorção do símbolo.

O significado original do termo "democracia", cunhado pela teoria política da Grécia antiga, era o de "governo do povo" (*demos* = povo, *kratein* = governo). A essência do fenômeno político designado pelo termo era a participação dos governados no governo, o princípio de liberdade no sentido de autodeterminação política; e foi com esse significado que o termo foi adotado pela teoria política da civilização ocidental. É evidente que, tanto na Antiguidade quanto em nossa época, um governo do povo é desejado pelo fato de tal governo ser, supostamente, para o povo. Um governo "para o povo" significa um governo que atua no interesse do povo. Mas a questão relativa ao que seja o interesse do povo pode ser respondida de maneiras diversas, e aquilo que o próprio povo acredita ser seu interesse não constitui, necessariamente, a única resposta possível. Pode-se até mesmo duvidar da existência de algo como uma opinião do povo sobre o seu próprio interesse e de uma vontade do povo dirigida para a sua realização. Portanto, um governo pode autoconsiderar-se um governo para o povo — e, na verdade, é o que se dá com todos os governos —

ainda que possa não ser, absolutamente, um governo do povo. Já na Grécia antiga, os adversários da democracia, como Platão e Aristóteles, chamaram a atenção para o fato de que um governo do povo enquanto governo exercido por homens inexperientes nas práticas governamentais e sem o necessário conhecimento dos fatos e problemas da vida política pode estar totalmente distanciado dos interesses do povo e, assim, revelar-se um governo contra o povo. Os autores políticos tentaram inúmeras vezes demonstrar que a autocracia, seja ela em forma de monarquia hereditária ou de ditadura de um caudilho, é uma forma de governo para o povo melhor que um governo do povo, i.e., melhor que democracia. Não se pode negar que esse argumento tem algo de verdadeiro, e que "governo para o povo" não é a mesma coisa que "governo do povo". Uma vez que não só a democracia, mas também o seu extremo oposto, a autocracia, podem ser um governo para o povo, essa qualidade não pode ser um dos elementos da definição de democracia. Também por essa razão, a doutrina de que a democracia pressupõe a crença na existência de um bem comum objetivamente determinável, de que o povo é capaz de conhecê-lo e, conseqüentemente, transformá-lo no conteúdo de sua vontade é uma doutrina errônea. Fosse correta, a democracia não seria possível. Pois é fácil demonstrar que não existe um bem comum objetivamente determinável, que a questão quanto ao que possa ser o bem comum só pode ser respondida através de juízos de valor subjetivos que podem diferir fundamentalmente entre si, e que, mesmo que existisse, o homem médio e, portanto, o povo, não seria capaz de reconhecê-lo. Não se pode negar que, enquanto massa de indivíduos de diferentes níveis econômicos e culturais, o povo não tem uma vontade uniforme, que somente o indivíduo tem uma vontade real, que a chamada "vontade do povo" é uma figura de retórica e não uma realidade. Mas a forma de governo definida como "governo do povo" não pressupõe uma vontade do povo voltada para a realização daquilo que, segundo a opinião deste, constitui o bem comum. O termo designa um governo no qual o povo participa direta ou indiretamente, ou seja, um governo exercido pelas decisões majoritárias de uma assembléia popular, ou por um corpo ou corpos de indivíduos,

ou até mesmo por um único indivíduo eleito pelo povo. Os indivíduos eleitos pelo povo são chamados seus representantes. Essa representação do povo significa a relação, constituída por eleição, entre o eleitorado e os eleitos. Por "povo" devem ser entendidos todos os indivíduos adultos que estão sujeitos ao governo exercido diretamente pela assembléia desses indivíduos ou indiretamente pelos representantes eleitos. Eleições democráticas são aquelas que se fundamentam no sufrágio universal, igualitário, livre e secreto. Dependendo do grau de satisfação desses requisitos, sobretudo da universalidade do sufrágio, o princípio democrático pode concretizar-se em diferentes graus. Esse princípio foi consideravelmente expandido no século XX, graças ao fato de que o direito ao voto, que no século XIX era um privilégio exclusivo dos indivíduos do sexo masculino que pagavam impostos, foi também estendido aos assalariados não contribuintes e às mulheres. A democracia tornou-se uma democracia de massa. Se o governo de uma democracia irrestrita realiza em maior grau que o governo de uma democracia restrita a opinião problemática, ou a não menos problemática vontade do povo, ou o misterioso bem comum segundo a opinião e a vontade do povo, é uma outra questão. Qualquer que seja a resposta a essa pergunta, nenhuma resposta justifica a rejeição do conceito de democracia enquanto governo do povo e sua substituição por outro conceito, sobretudo pelo conceito de um governo para o povo.

Portanto, a participação no governo, ou seja, na criação e aplicação das normas gerais e individuais da ordem social que constitui a comunidade, deve ser vista como a característica essencial da democracia. Se esta participação se dá por via direta ou indireta, isto é, se existe uma democracia direta ou representativa, trata-se, em ambos os casos, de um *processo*, um método específico de criar e aplicar a ordem social que constitui a comunidade, que é o critério do sistema político apropriadamente chamado democracia. Não é um conteúdo específico da ordem social na medida em que o processo em questão não constitui em si um conteúdo dessa ordem, isto é, não é regido por essa ordem. O método de criação da ordem é sempre regido pela própria ordem, desde que a mesma seja uma ordem jurídica. Pois é característico do Direito o fato de

ele reger a sua própria criação e aplicação[3]. Sem dúvida, o moderno conceito de democracia que prevalece na civilização ocidental não é exatamente idêntico ao conceito original da Antiguidade, na medida em que este foi modificado pelo liberalismo político, cuja tendência é restringir o poder do governo no interesse da liberdade do indivíduo. Sob essa influência, a garantia de certas liberdades intelectuais, em especial a liberdade de consciência, foi incluída no conceito de democracia, de tal modo que uma ordem social que não contenha tal garantia não seria considerada democrática mesmo que o seu processo de criação e aplicação garantisse a participação dos governados no governo. Contudo, a democracia liberal ou moderna é apenas um tipo especial de democracia. É importante ter consciência de que o princípio da democracia e o do liberalismo não são idênticos, de que existe até mesmo certo antagonismo entre eles. Pois, de acordo com o princípio da democracia, o poder do povo é irrestrito, ou, como formula a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão: "O princípio de toda soberania reside essencialmente na nação." É essa a idéia de soberania do povo. O liberalismo, porém, implica a restrição do poder governamental, seja qual for a forma que o governo possa assumir. Também implica a restrição do poder democrático. Portanto, a democracia é essencialmente um governo *do* povo. O elemento processual fica em primeiro plano e o elemento liberal — enquanto conteúdo específico da ordem social — tem importância secundária. Até mesmo a democracia liberal é, em primeiro lugar, um processo específico.

Tem-se afirmado que a democracia enquanto sistema político, isto é, enquanto certo tipo de convenção institucional cuja finalidade é promover decisões políticas, legislativas e administrativas, é "incapaz de constituir um fim em si própria, independentemente das decisões que venha a forjar sob determinadas condições históricas"[4]; e que, enquanto mero sistema, não pode "necessariamente, sempre e em toda parte servir a certos interesses ou ideais pelos quais não pretendemos lutar e morrer incondicionalmente"; que "o método democrático não garante, necessariamente, uma liberdade individual maior do que o permitiria outro sistema político nas mesmas

circunstâncias''[5]; e, em especial, que a democracia não pode ''salvaguardar em todas as circunstâncias, melhor que a autocracia, a liberdade de consciência''[6]. Essa inferência do caráter processual da democracia não é muito correta. Se definirmos a democracia como um sistema político através do qual a ordem social é criada e aplicada pelos que estão sujeitos à ordem, de tal modo que a liberdade política, no sentido de autodeterminação, esteja assegurada, então a democracia, necessariamente, em todas as circunstâncias e em toda parte estará a serviço desse ideal de liberdade política. E se, em nossa definição, incluirmos a idéia de que, para ser democrática, a ordem social criada do modo como acabamos de indicar deve garantir certas liberdades intelectuais, como a liberdade de consciência, liberdade de imprensa, etc., então a democracia necessariamente, em todas as circunstâncias e em toda parte, também estará a serviço desse ideal de liberdade intelectual. Se, em um caso concreto, a ordem social não for criada de um modo que corresponda a essa definição ou não contenha as garantias de liberdade, não é porque a democracia não está a serviço dos ideais. Os ideais não são atendidos porque a democracia foi abandonada. Essa crítica confunde a idéia de democracia com uma realidade política que, erroneamente, interpreta a si própria como democracia, ainda que não corresponda à idéia.

Tal crítica confunde, ademais, a questão de se a democracia pode servir a um determinado ideal com a questão de se a democracia pode constituir, em si mesma, um ideal absoluto. Parece que o autor infere, da resposta negativa que dá à primeira questão, uma resposta negativa à segunda. Porém, ainda que a resposta à primeira questão tenha certamente de ser afirmativa, a resposta à segunda pode ser negativa. O ideal de liberdade — como qualquer ideal social — só é, do ponto de vista da ciência política, um ideal relativo. Contudo, do ponto de vista de uma avaliação emocional, pode ser o mais alto, o supremo ideal de um indivíduo, um valor que o indivíduo prefere a qualquer outro em conflito com este. Posso lutar e morrer incondicionalmente pela liberdade que a democracia é capaz de concretizar, ainda que possa admitir que, do ponto de vista da ciência racional, meu ideal é apenas relativo. Schumpeter diz, com muita propriedade: ''Ter em conta a validade relativa de nossas convicções e, ainda assim, defendê-las inflexivelmente é o que distingue o homem civilizado do bárbaro.''[7]

Enquanto sistema ou processo, a democracia é uma ''forma'' de governo. Pois o processo através do qual uma ordem social é criada e aplicada é visto como formal, em contraste com o conteúdo da ordem enquanto elemento material ou substancial. Se, no entanto, a democracia é fundamentalmente uma forma de Estado ou de governo, é preciso ter em mente que o antagonismo entre forma e substância, ou entre forma e conteúdo, é apenas relativo e que, de um determinado ponto de vista, a mesma coisa pode aparecer como forma e, de outro, como substância ou conteúdo. Não há, em particular, nenhum princípio objetivo que estabeleça uma diferença entre o valor de uma e de outra. Em alguns aspectos a forma pode ter mais importância, e, em outros, o conteúdo ou a substância. O argumento do ''formalismo'', freqüentemente usado com o objetivo de desacreditar uma certa corrente de pensamento e, sobretudo, um esquema político, é sobretudo um expediente cuja finalidade é ocultar um interesse antagônico que constitui o verdadeiro motivo da oposição. Portanto, não há melhor maneira de impedir o avanço da democracia, de preparar o caminho para a autocracia e dissuadir o povo de seu desejo de participação no governo do que depreciar a definição de democracia enquanto processo através do argumento de que a mesma é ''formalista'', levar o povo a acreditar que seu desejo será satisfeito se o governo agir em seu interesse e que, instaurado um governo para o povo, se terá alcançado a tão almejada democracia. A doutrina política que fornece a ideologia apropriada a tal tendência enfatiza a questão de que a essência da democracia é um governo voltado para o interesse da massa popular, e que a participação desta no governo é de importância secundária. Se um governo é para o povo, isto é, se age em seu interesse, concretiza a vontade popular, conseqüentemente é também um governo do povo. Pois seu interesse é aquilo que todos ''desejam''; e, se um governo atende o interesse popular, é a vontade do povo, e portanto o próprio povo, que governa, mesmo que esse governo não tenha

sido eleito pelo povo com base em sufrágio universal, igualitário, livre e secreto, que simplesmente não tenha sido eleito, ou, ainda, que o tenha sido com base em um sistema eleitoral que não permita a todos a livre expressão de sua vontade política. A objeção de que, nesse caso, o interesse que o governo busca atender pode não corresponder àquilo que o próprio povo vê como seu interesse é rejeitada pelo argumento de que o povo pode estar equivocado quanto a seu "verdadeiro" interesse e que se o governo atende ao verdadeiro interesse do povo representa também a verdadeira vontade do mesmo e deve, portanto, ser considerado uma "verdadeira" democracia — em oposição a uma democracia meramente formal, ou falsa. Em tal democracia "verdadeira", o povo pode ser "representado" por uma elite, uma vanguarda ou mesmo por um líder carismático. Basta apenas desviar, na definição de democracia, a ênfase de "governo do povo" para "governo para o povo".

A doutrina soviética de democracia

Esse desvio é um traço característico da doutrina soviética, segundo a qual a ditadura do partido comunista é uma democracia[8]. A tendência de colocar no primeiro plano da ideologia política o interesse das massas já aparece no *Manifesto comunista*, onde a instauração da ditadura do proletariado, o objetivo imediato do movimento socialista, é apresentado como a vitória da democracia. "O primeiro passo na revolução da classe operária" é "ganhar a batalha da democracia". O "movimento proletário" é caracterizado como "o movimento autoconsciente e independente da imensa maioria, voltado para os interesses da imensa maioria". Seguindo essa linha de pensamento, Lenin declara que a ditadura do proletariado, isto é, a "organização da vanguarda dos oprimidos", é "uma imensa expansão da democracia, pois esta se torna democracia para os pobres, *democracia para o povo*, e não [como no caso da democracia burguesa] democracia para os ricos"[9]. A característica fundamental dessa democracia é que ela "leva à extensão da efetiva fruição da democracia aos que

são oprimidos pelo capitalismo, as classes trabalhadoras, em um grau sem precedentes na história do mundo"[10]. O decisivo não é o critério formalista das instituições representativas, mas a realização material dos interesses das massas. Razão pela qual Lenin declara que "a democracia socialista não se coloca, de modo algum, em contradição com o governo individual ou a ditadura e a vontade de uma classe pode às vezes ser concretizada por um ditador, que em determinados momentos pode fazer mais sozinho e que freqüentemente se faz mais necessário"[11]. "Lenin nos ensinou", escreveu o *Pravda*, "que, em uma sociedade de classes, a ditadura do proletariado representa o interesse da maioria, sendo, *portanto*, uma forma de democracia proletária."[12]

Contudo, a democracia da ditadura do proletariado não é o último passo no desenvolvimento da democracia socialista. "Democracia significa igualdade", mas a democracia burguesa significa apenas igualdade "formal", ao passo que a democracia socialista "vai além da igualdade formal, em busca da verdadeira igualdade, ou seja, em busca da aplicação da norma: de cada um conforme sua capacidade, a cada um conforme suas necessidades"[13]. É essa a fórmula marxista de justiça para a sociedade comunista sem Estado do futuro. Nessa democracia, o povo não tem participação no governo, pois não existe absolutamente governo algum.

Essa perversão do conceito de democracia, de um governo do povo — e que pode significar, em um Estado moderno, somente um governo de representantes eleitos pelo povo — para um regime político voltado para o interesse do povo, não é apenas teoricamente inadmissível devido à má utilização da terminologia, mas também extremamente problemática em termos políticos. A razão é que esse conceito substitui, enquanto critério da forma de governo definido como democracia, o fato objetivamente determinável da representação por órgãos eleitos por um juízo de valor de extrema subjetividade — o interesse do povo. Todo governo pode — e, como já se demonstrou, todo governo efetivamente o faz — afirmar que está agindo no interesse do povo. Uma vez que não existe nenhum critério objetivo para avaliar o que se chama interesse do povo, a expressão "governo para o povo" é uma fórmula vazia, sus-

cetível de ser usada para justificar ideologicamente qualquer tipo de governo[14]. É extremamente significativo o fato de que, enquanto os ideólogos do partido nacional-socialista não se atreveram a voltar-se abertamente contra a democracia, usaram exatamente o mesmo expediente dos ideólogos do partido comunista. Denegriram o sistema político democrático da Alemanha, chamando-o de plutocracia e de democracia meramente "formal" que, na realidade, permitia que uma minoria rica governasse a maioria pobre, e afirmaram que, enquanto elite do povo alemão, o partido nazista tinha por objetivo concretizar a verdadeira vontade desse povo: a grandeza e a glória da raça alemã.

Uma nova doutrina da representação

A perversão do conceito de democracia ora caracterizado não se restringe à doutrina política soviética ou nacional-socialista. Um tipo de pensamento bastante semelhante foi recentemente apresentado em forma da teoria da representação defendida por uma "nova ciência política"[15]. O autor distingue entre um tipo de representação meramente "elementar" e outro, "existencial", do mesmo modo que os teóricos soviéticos distinguem entre uma democracia meramente "formal" e outra, "real". Por tipo de representação elementar entende-se a representação na qual "os membros da assembléia legislativa asseguram sua condição de membros em decorrência de uma eleição popular". O autor amplia sua caracterização através de uma referência à "eleição", pelo povo norte-americano, de um chefe de executivo, ao "sistema inglês de uma comissão da maioria parlamentar como o ministério", ao "sistema suíço de fazer eleger o executivo pelas duas câmaras em sessão comum", e até mesmo a um governo monárquico, "na medida em que a monarquia só pode agir com a referenda de um ministro responsável". O autor enfatiza, ainda, que o representante deve ser eleito "por todos os adultos residentes em um distrito territorial", que as eleições terão "uma freqüência razoável", e que os partidos políticos podem ser "os organizadores e mediadores do processo eleitoral"[16]. O tipo de representação "elementar" é mais ou menos idêntico ao que, na teoria política soviética, é chamado de democracia meramente "formal" dos Estados burgueses. Esse tipo de representação elementar, ou — como também é chamado — de representação no "sentido meramente constitucional"[17], é, de acordo com a nova ciência política, um conceito de pouco "valor cognitivo" do ponto de vista teórico[18]. É "elementar" pelo fato de só remeter à "existência exterior da sociedade"[19], "a simples dados do mundo exterior"[20]. Mas a sociedade, como agregado de relações inter-humanas, só pode existir no mundo exterior e, conseqüentemente, a representação como fenômeno social só pode remeter a dados do mundo exterior. Na verdade, a representação "existencial", que a nova ciência política tenta pôr no lugar da representação meramente elementar, remete, como veremos, exatamente à mesma existência exterior da sociedade que encontramos neste último tipo de representação.

Para avançar do tipo de representação elementar para o existencial, o autor da nova ciência política afirma: "O tipo elementar de instituições representativas" — ou seja, a representação por órgãos eleitos com base no sufrágio livre e universal — "não esgota a questão da representação."[21] Isso sem dúvida é verdadeiro. Existe não apenas um tipo de representação democrática, como também um tipo de representação não-democrática. A afirmação de que um indivíduo "representa" uma comunidade significa que o indivíduo está agindo como um órgão da comunidade, e ele estará agindo como órgão da comunidade ao desempenhar certas funções determinadas pela ordem social que constitui a comunidade. Se a ordem, como no caso do Estado, for uma ordem jurídica, as funções por ela determinadas são a criação e a aplicação da ordem. É evidente que a ordem jurídica deve ser válida; e ela o será quando for eficaz de um modo geral, isto é, obedecida pelos que estão sujeitos à ordem. Os atos de um indivíduo só poderão ser imputados ao Estado se ele estiver agindo como órgão do mesmo; e isso significa que sua ação pode ser interpretada como uma ação do Estado e que o indivíduo que atua pode ser considerado um representante do mesmo. A ordem jurídica determina não só a função, mas também o indivíduo que

deve desempenhar a função, o órgão. Há diferentes maneiras de se determinar o órgão. Se o órgão deverá ser uma assembléia de indivíduos sujeitos à ordem jurídica, ou de indivíduos eleitos por esses indivíduos, uma democracia ou, o que vem a dar no mesmo, um tipo de representação democrática, é estabelecida. Mas a comunidade, e sobretudo o Estado, não são representados somente se estiverem organizados como uma democracia. Um Estado autocrático também é representado por órgãos, ainda que não sejam determinados democraticamente. Uma vez que qualquer comunidade organizada tem órgãos, haverá representação sempre que houver uma comunidade organizada, sobretudo um Estado.

Nas chamadas democracias representativas, porém, a teoria política tradicional vê os órgãos representantes do Estado pelo fato de representarem o povo do Estado. O princípio de que o órgão legislativo, o parlamento e o supremo órgão executivo, o presidente de um Estado democrático, representam o povo — como apontado aqui — significa unicamente que os indivíduos submetidos à ordem jurídica que constitui o Estado exercem uma influência decisiva sobre a criação dos órgãos legislativos e executivos em questão, na medida em que a constituição os autoriza a eleger esses órgãos. É verdade que a representação do Estado e a representação do povo do Estado são dois conceitos diversos, nem sempre distinguidos com suficiente clareza pela teoria política tradicional. Mas não deve haver dúvidas sobre o significado das afirmações em pauta quando a teoria política tradicional faz referência às instituições representativas. Como acontece com tanta freqüência, o mesmo termo é usado tanto em um sentido mais amplo quanto mais limitado. Do mesmo modo que monarquia "constitucional" designa uma monarquia dotada de uma constituição específica, isto é, mais ou menos democrática, ainda que uma monarquia absoluta também tenha uma constituição e seja, nesse sentido, uma monarquia igualmente constitucional, o termo "instituições representativas" implica um tipo de representação democrática, ainda que também exista um tipo não-democrático de representação. Assim como não existe Estado sem uma constituição, ainda que o termo "constituição" também seja usado em sentido mais estreito, ou seja, remetendo

a um tipo especial de constituição, não há Estado sem representação, ainda que o termo "representação" seja também empregado em sentido mais estreito, ou seja, remetendo a um tipo específico de representação. Empregar um termo em um sentido mais amplo e mais estreito não constitui a melhor das práticas terminológicas, mas não há nisso nada de "elementar". Além disso, o próprio autor da nova ciência política caracteriza o tipo democrático de representação como "representação em sentido constitucional", embora qualquer outro tipo de representação, inclusive a de tipo "existencial", só possa ser representação em sentido constitucional, uma vez que qualquer tipo de representação deve ser estabelecido por uma constituição.

Muito mais importante que o duplo sentido de representação, do qual dificilmente resultaria algum equívoco, é o fato de que o termo "representação" pode reivindicar o significado não apenas de representação do Estado, mas, ao mesmo tempo, de representação do povo do Estado, única e exclusivamente se remeter à representação por órgãos eleitos por via democrática. Pois, se a afirmação de que um órgão do Estado representa o povo não pretende implicar uma ficção grosseira, seu único significado cabível é que os indivíduos sujeitos à ordem jurídica que constitui o Estado têm o direito de exercer uma influência decisiva sobre a criação dos órgãos. A nova ciência política não parece estar interessada em evitar essa ficção.

Na verdade, o tipo democrático de representação é declarado meramente elementar não pelo fato de não esgotar o problema da representação, mas por outro motivo. De acordo com a nova ciência, é elementar pelo fato de não ter sentido. O modo como se descreve o processo democrático do voto é bastante significativo: "Na teorização das instituições representativas desse nível [elementar], os conceitos que participam da construção do tipo descritivo se referem... a homens e mulheres, a sua idade, a seu ato de votar, que consiste em colocar marcas em pedaços de papel, ao lado dos nomes neles impressos, a operações de contagem e cálculo que vão resultar na designação de outros seres humanos como representantes, ao comportamento dos representantes, que resultará em atos for-

mais reconhecíveis como tais através de dados extrínsecos, etc.''[22] A tendência dessa descrição é evidente. O processo democrático é apresentado como algo desprovido de qualquer relação com a essência do fenômeno em questão. Tem apenas um caráter formal; é de importância secundária. ''O processo da representação só é significativo quando certos requisitos relativos a sua substância são preenchidos''; ''a instituição do processo não fornece, automaticamente, a substância desejada''[23]. Por ''instituição do processo'' só se pode entender o processo eleitoral. E, se a ''substância desejada'' não for produzida pelo processo democrático em si, talvez um processo não-democrático poderá fazê-lo. Portanto, tudo depende do significado da ''substância''. Qual o seu significado? Uma vez que o conceito ''elementar'' de representação deve ser substituído pelo conceito ''existencial'', é provável que signifique algo como a existência. Quando o autor da nova ciência política rejeita o conceito elementar em razão de seu pequeno valor cognitivo, afirma que ''a existência'' dos países democráticos, cujas instituições representativas são descritas desse modo elementar mediante referência ao fato de que seus órgãos são eleitos pelo povo, ''deve ser aceita sem muitas perguntas sobre o que as faz existir ou o que significa a existência''[24]. Tal afirmação só pode exprimir a idéia de que a definição de representação democrática enquanto representação por órgãos eleitos é de pouco valor, pois a eleição de órgãos pelo povo não garante, por si só, a existência, ou uma existência satisfatória, do Estado. Essa crítica do chamado conceito elementar de representação confunde duas questões diferentes: a questão do que é representação democrática e a questão da representação democrática assegurar ou não a existência, ou a existência satisfatória, do Estado. Trata-se da confusão da essência de um fenômeno político com o seu valor; e essa confusão constitui grave erro metodológico. Com relação à ''substância'' da representação, somos informados de que ''certas instituições mediadoras, os partidos, contribuem para a salvaguarda ou a corrupção dessa substância'' e que ''a substância em questão é vagamente associada à vontade do povo, embora não fique claro o significado pretendido para o símbolo 'povo'''[25]. Isso é muito estranho, uma vez que o claro significado do símbolo

''povo'' no tipo elementar de representação é: o maior número possível dos membros da comunidade capazes de participar do processo de representação democrática. Não é esse, evidentemente, o significado que a nova ciência política deseja atribuir ao símbolo ''povo'' enquanto elemento do tipo existencial de representação. O símbolo ''povo'' não é, contudo, abandonado. Também parece que, de uma forma ou de outra, a representação existencial reivindica sua condição de representação do povo. No que diz respeito às ''instituições mediadoras, os partidos... para a salvaguarda ou a corrupção dessa substância'', o autor da nova ciência menciona o fato de que existe uma grande diversidade de opiniões quanto ao efeito dos partidos políticos sobre o funcionamento de um sistema representativo, a qual ele assim resume:

> Um sistema representativo é verdadeiramente representativo quando não existem partidos, quando há um partido, quando há dois ou mais partidos, quando os dois partidos podem ser considerados facções de um partido... um sistema representativo não funcionará se houver dois ou mais partidos em desacordo sobre questões de princípio.[26]

Também aqui o autor confunde a questão relativa à essência da representação democrática com a questão relativa às condições necessárias para que um sistema democrático funcione satisfatoriamente. Os que defendem as opiniões acima citadas não podem negar, e nunca negaram, que os partidos políticos são possíveis em uma democracia e que uma constituição que não permite a livre formação dos partidos políticos, ao admitir partido nenhum ou admitir um único partido, não é democrática. O princípio de que só se deve admitir a existência de um partido, com a finalidade de assegurar a viabilidade do governo, é um elemento comum às ideologias antidemocráticas do fascismo, do nacional-socialismo e do comunismo. A Itália fascista e a Alemanha nacional-socialista foram, e a Rússia comunista ainda é, um típico ''Estado de partido único''. Essa expressão não pode ter nenhum outro significado. Pois se a constituição, como em uma democracia, garante a livre formação dos partidos políticos torna-se inevitável o surgimento de mais de um partido. Uma democracia não po-

de ser um Estado de partido único. Até hoje, éramos de opinião que existe uma diferença vital entre um sistema político que admite um único partido e um sistema político sob o qual é livre a formação de partidos, e que em um Estado de um único partido, onde não há eleições livres porque os cidadãos só podem votar nos candidatos de um partido, o governo não pode ser visto como representante do povo. Mas a nova ciência política nos informa que:

> Um conceito-tipo como o de "Estado de partido único" deve ser considerado de valor duvidoso do ponto de vista teórico; pode ter alguma utilidade prática enquanto referência sumária no debate político corrente, mas, sem dúvida alguma, ainda se encontra insuficientemente esclarecido para ser relevante no âmbito científico. Pertence à classe elementar como o conceito-tipo elementar das instituições representativas.[27]

O exemplo mais característico de Estado de um só partido é a União Soviética. O autor da nova ciência afirma, com relação a esse Estado: "Ainda que possa haver opiniões radicalmente divergentes sobre o fato de o governo soviético representar ou não o povo, não pode existir nenhuma dúvida de que o governo soviético representa a sociedade soviética como uma sociedade política pronta para atuar na história."[28] Ele não declara, de modo inequívoco, que o governo soviético não representa o povo; não afirma que esse governo representa o *Estado* soviético e não o povo soviético. A única coisa que afirma categoricamente é que o governo soviético representa a "sociedade" soviética. Por sociedade soviética, porém, pode-se entender o povo soviético, cuja representação está em questão. Pois, para demonstrar que o governo soviético representa a sociedade soviética, faz referência ao fato de que "os atos legislativos e administrativos do governo soviético são internamente eficazes no sentido de que as determinações governamentais encontram obediência por parte do povo", além de mencionar o fato de que "o governo soviético pode operar com eficiência uma enorme máquina militar alimentada pelos recursos humanos e materiais da sociedade soviética". O governo soviético representa a sociedade soviética porque controla com eficácia o povo soviético. Com relação a isso, ele diz: "Sob

a denominação de sociedades políticas prontas a atuar, as unidades de poder claramente distinguíveis na história tornam-se visíveis". Essas "unidades de poder" são geralmente chamadas Estados. Por que a nova ciência evita esse termo? Por que ela não distingue expressamente representação do Estado e representação do povo? Eis o que lemos:

> Para estarem prontas a atuar, as sociedades políticas devem possuir uma estrutura interna que habilite alguns de seus membros — os governantes... — a verem obedecidas suas determinações; e estas devem satisfazer as necessidades existenciais de uma sociedade, como, por exemplo, a defesa territorial e a administração da justiça.[29]

Trata-se de um princípio geralmente aceito o fato de que, para ser tido como o governo de um Estado, um corpo de indivíduos deve ser independente de outros governos de Estado e capaz de obter, para a ordem geral sob a qual atua como governo, a obediência permanente dos governados. Tal princípio se aplica a qualquer governo, seja ele democrático ou autocrático. O princípio é apenas uma aplicação parcial do princípio mais geral de que a ordem jurídica que constitui o Estado só será válida se for eficiente em sua totalidade, isto é, se for obedecida pelos indivíduos cujo comportamento rege. Parece que a nova ciência política apresenta seriamente esse princípio, aceito como verdadeiro pela velha ciência política e jurídica, sob a nova designação de representação "existencial", tendo em vista que declara a "defesa" e a "administração da justiça" como as "necessidades existenciais de uma sociedade", e afirma:

> [O] processo através do qual os seres humanos se constituem em uma sociedade pronta para atuar será chamado articulação de uma sociedade. Como resultado da articulação política encontramos seres humanos, os governantes, que podem atuar para a sociedade, homens cujos atos não são imputados a suas próprias pessoas, mas à sociedade como um todo — com a conseqüência que, por exemplo, a formulação de uma norma geral que regule uma esfera da vida humana não será entendida como um exercício de filosofia moral, mas experimentado pelos membros da sociedade como a declaração de uma norma com

> força compulsória para eles próprios. Quando seus atos são efetivamente imputados desse modo, o indivíduo em questão é o representante de uma sociedade.[30]

O autor enfatiza que, nesse contexto, "o significado da representação" é "baseado na imputação eficaz", o que só pode significar que a imputação dos atos do dirigente ao Estado só se realiza se sua norma for eficaz.

É evidente que o princípio segundo o qual a ordem jurídica que constitui o Estado só é válida quando até certo ponto eficaz não tem nenhuma relação direta com a questão da representação, isto é, com a determinação, de parte da ordem jurídica, de órgãos da comunidade constituída por essa ordem, os indivíduos competentes para representar o Estado. Somente uma ordem jurídica válida pode determinar os representantes, e somente uma ordem jurídica relativamente eficaz é válida. O princípio da eficácia refere-se à ordem jurídica que constitui o Estado, e não aos órgãos do mesmo. Não são os órgãos que são eficazes, mas sim as normas que, em conformidade com uma ordem jurídica válida, eles criam e aplicam. O fato de o governo ser eficaz significa que as normas promulgadas por esse órgão, e que formam uma parte da ordem jurídica que constitui o Estado, são eficazes. Os atos praticados por um órgão do Estado, sobretudo pelo governo, são atos de Estado, isto é, imputáveis ao Estado, donde o indivíduo que pratica esses atos representa o Estado, não pelo fato de o órgão ser eficaz, mas porque o indivíduo e seus atos são determinados por uma ordem jurídica válida, vale dizer, relativamente eficaz. Uma vez que só uma ordem jurídica válida, isto é, relativamente eficaz, constitui a comunidade chamada "Estado", somente com base em tal ordem jurídica é possível a existência dos órgãos de Estado (o que significa representação), quer se trate de representação democrática ou não-democrática, representação do Estado que é ou não é, ao mesmo tempo, representação do povo. A eficácia — enquanto qualidade da ordem constituinte — é uma condição de qualquer tipo de representação, pois é condição da existência do Estado. Se um corpo de indivíduos, como o governo de um Estado, representa ou não o Estado e, ao mesmo tempo, o povo desse Estado, trata-se de algo que independe da eficácia dos comandos, isto é, das normas que ele institui, pois um corpo de indivíduos só será o governo de um Estado se agir em conformidade com uma ordem jurídica eficaz que constitua o Estado, seja este democrático ou autocrático, e se as normas instituídas por esse corpo, que representam uma parte essencial da ordem jurídica, forem amplamente obedecidas. Se um governo, que sempre representa o Estado, representa ou não também o povo desse Estado, ou seja, se se trata ou não de um governo democrático, é algo que depende única e exclusivamente de se saber se ele é ou não democraticamente estabelecido, isto é, se foi eleito com base no sufrágio livre e universal. Portanto, é impossível diferenciar o tipo democrático de representação de qualquer outro tipo de representação com base no critério de eficácia.

É exatamente isso que a nova ciência política tenta fazer ao condenar o tipo democrático de representação como "elementar" pelo fato de o mesmo não implicar — como no caso do tipo existencial — o elemento eficácia. Somente eliminando a diferença entre representação do Estado e representação do povo é que a nova ciência política pode afirmar a existência de uma diferença de valor cognitivo entre a representação democrática, como uma representação apenas "elementar", e a representação do Estado, como uma representação "existencial". Ao eliminar essa diferença, ao evitar o termo "representação do Estado" e ao usar a fórmula ambígua "representação da sociedade", a nova ciência política dá a impressão de que só é correto o conceito de representação que inclui o elemento eficácia e que, de alguma forma, esse tipo de representação sempre implica a representação do povo. "Obviamente", diz o autor, "o governante representativo de uma sociedade articulada não pode representá-la em sua totalidade sem colocar-se em algum tipo de relação com os outros membros da sociedade."[31] Por "os outros membros da sociedade" só se pode entender o povo:

> Por pressão do simbolismo democrático, a resistência em estabelecer uma distinção terminológica entre as duas relações tornou-se tão poderosa que também chegou a afetar a teoria política. (...) O governo representa o povo e o símbolo "povo"

absorveu os dois significados que, em linguagem medieval, por exemplo, podiam-se distinguir, sem a oposição de resistências emocionais, como o "reino" e os "súditos".[32]

As "duas relações" que, por pressão do simbolismo democrático, não são diferenciadas são: a relação entre o governante e o conjunto da sociedade, e a relação entre o governante e "os outros membros da sociedade". A afirmação de que, em uma democracia, o governo representa o povo enquanto sujeito ao governo significa que este último, ao representar o povo enquanto sociedade que não inclui os membros do governo, os "outros membros da sociedade", representa a sociedade em seu conjunto, pois os membros do governo pertencem ao povo enquanto sujeito ao governo. Ao mesmo tempo, são governo e sujeitos ao governo. Enquanto membros do governo, não estão — como é o caso do governante em uma autocracia — isentos do governo. É exatamente por esse motivo que só em uma democracia o governo representa o conjunto da sociedade, uma vez que representa a sociedade, inclusive os membros do governo. Contudo, é muito provável que por "conjunto da sociedade" a nova ciência política entenda o Estado, pois este termo tem, supostamente, o mesmo sentido do termo medieval "reino", em contraposição ao termo "súditos". Essa terminologia corresponde à moderna distinção entre "Estado" e "povo". A afirmação de que um governo democrático representa o povo na verdade significa que, ao representar o povo, o governo representa o Estado. Voltamos a perguntar: por que a nova ciência política se abstém de usar o termo moderno "Estado", muito menos ambíguo que o termo medieval "reino", que originalmente significa "domínio monárquico"? Por que ela fala em "conjunto da sociedade", quando, na verdade, está se referindo ao Estado? Sem dúvida porque a representação do "conjunto da sociedade" implica, necessariamente, a representação dos "outros membros da sociedade", pois o representante existencial do Estado deve ser considerado como representando também o povo. "O governante representativo de uma sociedade articulada" só pode ser um governante que efetivamente represente a sociedade; e, se ele efetivamente representa a sociedade, representa-a "em seu conjunto", sobretudo se "o conjunto da sociedade" significa o "Estado". A sociedade representada por um dirigente em sentido existencial, um dirigente existencial, só pode ser "o conjunto da sociedade; e, pela expressão "representante de uma sociedade articulada", mencionada na citação acima, entende-se, obviamente, um dirigente "existencial". Todo governo, porém, seja ele democrático ou autocrático, é um governante no sentido existencial, um governante "existencial". E agora a nova ciência política declara que o governante representativo de uma sociedade articulada não pode representá-la em seu conjunto — o que provavelmente queira dizer que não pode representar o Estado — sem estabelecer alguma forma de relação com outros membros da sociedade, ou seja, com o povo. O fato de manter uma relação com o povo só pode significar que ele representa o povo, pois a representação do povo é, terminologicamente, uma das duas relações não diferenciadas sob pressão do simbolismo democrático. O governante deve estabelecer "algum tipo" de relação com os outros membros da sociedade, isto é, com o povo, mas não necessariamente aquele tipo de relação que se estabelece através de eleições com base no sufrágio universal, igualitário, livre e secreto. Pois esse tipo de relação é epenas "elementar", não "existencial".

Como afirma a nova ciência política, o governo soviético representa a sociedade soviética "como uma sociedade política" de modo extremamente eficaz, pois "os atos legislativos e administrativos do governo soviético são internamente eficazes no sentido que as determinações governamentais encontram obediência junto ao povo", e que "o governo soviético pode operar, eficazmente, uma enorme máquina militar alimentada pelos recursos humanos e materiais da sociedade soviética"[33]; e isso só pode significar que o governo soviético representa a sociedade soviética "em seu conjunto", sobretudo se por "conjunto da sociedade" se queira dizer Estado. Portanto, o governo soviético é o tipo ideal de governante existencial, o "governante representativo de uma sociedade articulada" representada em seu conjunto pelo governante. Se o governante representativo de uma sociedade articulada não é capaz de representá-la em seu conjunto sem estabelecer algum

tipo de relação com os outros membros da sociedade, isto é, sem representar de alguma forma o povo, o governo soviético, que certamente não é um governo democrático, representa o povo soviético. Isso, sem dúvida, não é afirmado expressamente pela nova ciência política. Mas fica claramente implícito em sua doutrina da representação, com sua tendência a reduzir a importância do tipo democrático de representação a algo meramente elementar e a colocar em primeiro plano o tipo existencial de representação, no qual se enfatiza o elemento eficácia.

Como resultado dessa doutrina de representação, a nova ciência política lança a advertência: "Se um governo não for nada mais que representativo no sentido constitucional, um governante representativo no sentido existencial irá, mais cedo ou mais tarde, dar um fim a ele; e é bem provável que o novo governante existencial não seja muito representativo no sentido constitucional."[34] Lembramos que o governante representativo no "sentido existencial" não pode representar o conjunto da sociedade "sem estabelecer algum tipo de relação com os outros membros da sociedade", isto é, com o povo. De certo modo, ele também representa o povo, ainda que possa não ser muito "representativo" no sentido democrático, mas um governante que representa o povo em um sentido fascista — um "Führer" ou um "Duce" que organiza com eficácia a massa do povo para a ação e pode proclamar que pretende instituir a democracia.

Nossa análise da teoria da representação defendida pela nova ciência política mostra que é da máxima importância apoiar, com todo o rigor possível, exatamente aquele conceito de representação que essa ciência desqualifica como simplesmente "elementar", ou, o que vem a dar no mesmo, o conceito de democracia como o conceito de um governo que representa o povo em um sentido meramente "constitucional", e rejeitar sua substituição por um conceito de representação "existencial" que somente contribui para descrever o antagonismo fundamental entre democracia e autocracia, reduzindo assim a compreensão objetiva da essência da democracia.

Para chegar a essa compreensão, não basta descrever as estruturas típicas dos dois sistemas antagônicos de organização. Pois, se admitirmos que toda a história da sociedade humana é uma luta interminável entre a vontade de poder de uma vigorosa personalidade que tenta submeter a multidão e eliminar sua resistência ao domínio pela vontade de um outro, isto é, seu desejo de autodeterminação, se admitirmos que na história do pensamento humano a controvérsia sobre o valor da democracia e da autocracia é tão irresolvido quanto o conflito entre os dois regimes políticos na realidade, que também nesse terreno a luta nunca termina, mas é incessantemente perdida por um e ganha por outro, poderemos admitir que há muito mais em jogo do que um problema de técnica social e de escolha entre dois tipos diferentes de organização, e procurar as raízes do antagonismo em diferentes concepções do mundo: podemos tentar encontrar a ligação que existe entre política e filosofia.

Nos capítulos seguintes, pretendo mostrar que, de fato, não existe apenas um paralelismo externo, mas uma relação interna entre o antagonismo autocracia/democracia, por um lado, e absolutismo filosófico/relativismo filosófico, por outro; que a autocracia como absolutismo político está coordenada com o absolutismo filosófico, enquanto a democracia, como relativismo político, está coordenada com o relativismo filosófico.[35]

Absolutismo filosófico e relativismo filosófico

Desde que Aristóteles apresentou sua *Política* como a segunda parte de um tratado cuja primeira parte era a *Ética*, a estreita ligação entre a teoria política e aquela parte da filosofia a que chamamos "ética" tornou-se ponto pacífico. Mas também existe uma certa afinidade, menos reconhecida em termos gerais, entre a teoria política e outras partes da filosofia, como, por exemplo, a epistemologia, ou seja, a teoria do conhecimento, e a teoria dos valores. O principal problema da teoria política é a relação entre o sujeito e o objeto de dominação; o principal problema da epistemologia é a relação entre o sujeito e o objeto do conhecimento. O processo de dominação não é tão diferente do processo de conhecimento, atra-

vés do qual o sujeito, ao instaurar alguma ordem no caos das percepções sensoriais, tenta dominar o seu objeto; e não está muito longe do processo de avaliação, através do qual o sujeito declara que um objeto é bom ou mau, colocando, assim, o mesmo em julgamento. É exatamente na esfera da epistemologia e da teoria dos valores que se situa o antagonismo entre absolutismo filosófico e relativismo filosófico, o qual — como tentarei demonstrar — é análogo ao antagonismo entre autocracia e democracia enquanto representantes, respectivamente, do absolutismo político e do relativismo político.

Para evitar os mal-entendidos com relação ao significado dessa analogia, algumas observações preliminares se fazem necessárias. Uma vez que, como aqui apontado, o centro da política e das teorias do conhecimento e do valor é a relação entre sujeito e objeto, a natureza do sujeito politizante e filosofante, a disposição original deste deve exercer uma influência decisiva sobre a formação das concepções a respeito de sua relação com o objeto de dominação, bem como com o de conhecimento e avaliação. A raiz comum do credo político e da convicção filosófica é sempre a mentalidade do político e do filósofo, a natureza de seu ego, ou seja, o modo como esse ego experimenta a si mesmo em sua relação com o outro, que também reivindica sua condição de ego, e com a coisa que não faz tal tipo de reivindicação. Somente reconhecendo que a formação dos sistemas políticos e filosóficos é determinada, em última instância, por peculiaridades da mente humana poderemos explicar por que o antagonismo entre esses sistemas é de tal modo intransponível, por que a compreensão mútua é tão difícil, quando não impossível, e por que existem paixões tão inflamadas envolvidas no conflito, mesmo que este se dê apenas na esfera intelectual, enquanto mera divergência de opiniões, não se configurando ainda como um confronto na luta pelo poder. Uma tipologia das doutrinas políticas e filosóficas deve, finalmente, resultar em uma caracterologia, ou, pelo menos, as primeiras devem tentar combinar seus resultados com os das segundas. Pelo fato de ser o mesmo ser humano que tenta interpretar suas relações com seus semelhantes e a ordem dessas relações, bem como sua relação com o mundo em sentido amplo, podemos pressupor que um credo político

definido estará coordenado com uma visão definida do mundo. Mas, exatamente pelo fato de ser na alma do ser humano empírico e não em uma esfera de razão pura que se originam a política e a filosofia, não devemos esperar que uma visão política definida esteja sempre, e em toda a parte, associada ao sistema filosófico que por lógica lhe corresponde. Ao longo da história das teorias políticas e filosóficas, a ligação entre ambas pode ser demonstrada por uma análise das obras dos pensadores mais representativos. Mas seria um grande erro ignorar a grande eficácia das forças da mente humana, capazes de destruir essa ligação e impedir que as atitudes políticas se associem às correspondentes concepções filosóficas e vice-versa. A mente humana não é tão completamente dominada pela razão e, portanto, nem sempre é lógica. As forças emocionais podem desviar o pensamento humano de seus rumos originais. É preciso levar em consideração as circunstâncias externas através das quais — ainda que a especulação filosófica não possa ser restrita — a liberdade da opinião política é abolida. Deve-se ainda notar que os juízos políticos, e sobretudo a decisão a favor da democracia ou da autocracia, em geral não se baseiam nem em uma investigação cabal dos fatos nem em um consciencioso autoquestionamento, mas são o resultado de uma situação momentânea ou de uma disposição de ânimo passageira. Não se deve, também, subestimar o fato de que todo regime político provoca uma inevitável oposição e, desse modo, os que por uma razão ou outra se acham insatisfeitos em uma democracia serão os prováveis defensivos da autocracia, enquanto aqueles que por uma razão ou outra estejam desapontados com a autocracia se voltarão para a democracia. Às vezes, são os mesmos descontentes — que talvez o sejam por boas razões — que estão sempre contra o regime estabelecido e a favor do regime ainda não estabelecido, ou não mais estabelecido. Muitos dos que, sob um regime democrático, atribuem todos os males possíveis à democracia, seriam democratas convictos sob um governo fascista e provavelmente fossem favoráveis ao fascismo sob um governo democrático que estivesse no poder por tempo suficiente para gerar uma considerável oposição. Mas estes são apenas a arraia-miúda, que não contam muito para a solução de nosso pro-

blema. No que diz respeito aos indivíduos proeminentes, em especial os grandes pensadores, a ligação entre suas concepções políticas e filosóficas às vezes não é demonstrável, pois o filósofo não desenvolveu uma teoria política, enquanto o político, ou o teórico político, ainda não chegou ao estágio de conscientemente formular a questão filosófica. Só com essas reservas é possível manter-se a relação entre política e filosofia.

O absolutismo filosófico é a concepção metafísica da existência de uma realidade absoluta, isto é, uma realidade que existe independentemente do conhecimento humano. Conseqüentemente, sua existência está além do espaço e do tempo, dimensões às quais se restringe o conhecimento humano. O relativismo filosófico, por outro lado, defende a doutrina empírica de que a realidade só existe na esfera do conhecimento humano, e que, enquanto objeto do conhecimento, a realidade é relativa ao sujeito cognoscitivo. O absoluto, a coisa em si, está além da experiência humana; é inacessível ao entendimento humano e, portanto, impossível de ser conhecido.

Ao pressuposto da existência absoluta corresponde a possibilidade da verdade absoluta e valores absolutos, negados pelo relativismo filosófico, que só admite uma verdade relativa e valores relativos. Os juízos sobre a realidade só poderão almejar a verdade absoluta se remeterem, em última instância, a uma existência absoluta, isto é, afirmando sua veracidade não apenas em relação aos seres humanos enquanto sujeitos que julgam, ou seja, do ponto de vista da razão humana, mas também do ponto de vista de uma razão sobre-humana e divina, a razão absoluta. Se existe uma realidade absoluta, esta deve coincidir com um valor absoluto. O absoluto implica necessariamente a perfeição. A existência absoluta é idêntica à autoridade absoluta enquanto fonte de valores absolutos. A personificação do absoluto, sua apresentação como o onipotente e absolutamente justo criador do universo, cuja vontade é a lei da natureza e do homem, é a conseqüência inevitável do absolutismo filosófico. Sua metafísica revela uma tendência irresistível à religião monoteísta. É essencialmente ligada à concepção de que o valor é imanente à realidade como uma criação ou emanação do bem absoluto. Essa metafísica tende a identificar a verdade, isto é, a conformidade com a realidade, com a justiça, no sentido da conformidade com um valor. Segue-se que um juízo sobre o que é justo ou injusto pode ser tão absoluto quanto um juízo sobre o que é verdadeiro ou falso. Os juízos de valor podem proclamar-se válidos para todos, sempre e em toda a parte, e não apenas em relação ao sujeito que julga, quando se referem a valores inerentes a uma realidade absoluta ou, vale dizer, quando instituídos por uma autoridade absoluta. O relativismo filosófico, por outro lado, enquanto empirismo (ou positivismo) antimetafísico, insiste em uma clara separação entre realidade e valor e faz uma distinção entre proposições sobre a realidade e juízos de valor genuínos que, em última instância, não são baseados em um conhecimento racional da realidade, mas nos fatores emocionais da consciência humana, nos desejos e temores do homem. Uma vez que não remetem a valores imanentes a uma realidade absoluta, não podem estabelecer valores absolutos, mas apenas relativos. Uma filosofia relativista é decididamente empirista e racionalista e, em decorrência disso, tem uma franca inclinação ao ceticismo.

A hipótese do absolutismo filosófico relativa a uma existência absoluta que independe do conhecimento humano leva ao pressuposto de que a função do conhecimento é simplesmente refletir, como um espelho, os objetos que existem em si mesmos; ao passo que a epistemologia relativista, na apresentação mais consistente que dela faz Kant, interpreta o processo de conhecimento como a criação de seu objeto. Essa concepção implica que o homem, sujeito do processo cognitivo, é — epistemologicamente — o criador de seu mundo, um mundo constituído em e por seu conhecimento. Isso certamente não significa que o processo de conhecimento tenha um caráter arbitrário. A constituição do objeto de conhecimento pelo processo cognitivo não significa que o sujeito cria o objeto do mesmo modo que Deus cria o mundo. Há uma correlação entre o sujeito e o objeto do conhecimento. Existem leis normativas que determinam esse processo. Ao agir de acordo com essas normas, o conhecimento racional da realidade — em oposição à expressão das emoções subjetivas, a base dos juízos de valor — é objetivo. Essas normas, porém, se originam na mente humana, tendo o sujeito do conhecimento por legislador au-

tônomo. Portanto, a liberdade do sujeito cognoscitivo — não a liberdade metafísica da vontade, mas a liberdade do conhecimento no sentido de autodeterminação — é uma condição prévia fundamental da teoria relativista do conhecimento. O absolutismo filosófico, por outro lado, deve, quando consistente, conceber o sujeito do conhecimento como totalmente determinado por leis heterônimas imanentes à realidade objetiva e como sujeito ao absoluto, sobretudo se o absoluto for imaginado como um ser pessoal e uma autoridade sobre-humana.

O caráter específico da teoria relativista do conhecimento envolve dois perigos. O primeiro deles é um solipsismo paradoxal, a saber, o pressuposto de que, enquanto sujeito do conhecimento, o ego é a única realidade existente, a impossibilidade de reconhecer a existência simultânea de outros egos, a negação egotista do *tu*. Esse pressuposto envolveria a epistemologia relativista em uma autocontradição. Pois se o ego é a única realidade existente deve constituir uma realidade absoluta. O solipsismo irrefutável é também um absolutismo filosófico. O outro perigo é um pluralismo não menos paradoxal. Uma vez que o mundo somente existe no conhecimento do sujeito, de acordo com essa concepção, o ego é, por assim dizer, o centro de seu próprio mundo. Se, no entanto, a existência de muitos egos deve ser admitida, parece inevitável a conseqüência de que tantos mundos existem quantos são os sujeitos cognoscitivos. O relativismo filosófico evita deliberadamente o solipsismo e o pluralismo. Levando em consideração — como verdadeiro relativismo — as relações mútuas entre os diversos sujeitos do conhecimento, essa teoria compensa sua incapacidade em assegurar a existência objetiva de um mesmo mundo para todos os sujeitos através do pressuposto de que os indivíduos, enquanto sujeitos do conhecimento, são iguais. Esse pressuposto também implica que os diversos processos de conhecimento racional nas mentes dos sujeitos são — contrariamente às suas reações emocionais — iguais; assim, torna-se possível o pressuposto adicional de que os objetos do conhecimento, enquanto resultados desses processos individuais, estão em conformidade entre si, um pressuposto confirmado pelo comportamento externo dos indivíduos. Sem dúvida, existe um inegável conflito entre liberdade absoluta e

igualdade. Mas o sujeito do conhecimento não é livre em um sentido absoluto, mas apenas relativo; livre sobre as leis do conhecimento racional e sua liberdade não é incompatível com a igualdade de todos os sujeitos do conhecimento. A restrição da liberdade por uma lei sob a qual todos os sujeitos são iguais é essencial ao relativismo filosófico. Do ponto de vista do absolutismo político, por outro lado, o essencial não é a igualdade dos sujeitos, mas, pelo contrário, sua desigualdade fundamental em relação ao ser absoluto e supremo.

A idéia de liberdade natural e social

Se a liberdade e a igualdade são elementos essenciais do relativismo político, sua analogia com a democracia política torna-se óbvia. Pois liberdade e igualdade são as idéias fundamentais da democracia e os dois instintos primitivos do homem enquanto ser social; o desejo de liberdade e o sentimento de igualdade estão em sua base. Trata-se, antes de mais nada, da reação contra a compulsão implícita em qualquer tipo de realidade social, do protesto contra uma vontade alheia à qual deve submeter-se a própria vontade, da resistência contra a ordem, contra o mal-estar da heteronomia; é a própria natureza que, em sua busca de liberdade, rebela-se contra a sociedade. O homem sente o fardo de uma vontade alheia que lhe é imposta como ordem social e que é tanto mais intolerável quanto mais a consciência de seu próprio valor rejeite a pretensão de qualquer outro indivíduo a representar um valor mais elevado. Quanto mais elementar for o seu sentimento com relação a quem se arvora seu superior, mais provável será que ele pergunte: ele é um homem igual a mim; somos iguais, de onde provém seu direito a me dominar? Portanto, a idéia negativa de igualdade está sustentando a idéia igualmente negativa de liberdade.

Com base no pressuposto da igualdade dos homens, poderia-se deduzir o princípio de que ninguém tem o direito de dominar a outrem. A experiência, porém, ensina que se quisermos ser iguais na realidade social deveremos consentir com nossa dominação. Contudo, ainda que a liberdade e a igual-

dade não pareçam exeqüíveis ao mesmo tempo, a ideologia política consiste em combiná-las na idéia de democracia. Cícero, um dos mestres da ideologia política, expressou essa combinação na célebre afirmação: "Itaque nulla alia in civitate, nisi in qua populi potestas summa est, ullum domicilium libertas habet: qua quidem certe nihil potest esse dulcius et quae, si aequa non est, ne libertas quidem est" (a liberdade só tem sua sede em um Estado onde o supremo poder pertence ao povo, e não pode existir nada mais doce do que essa liberdade, que não será absolutamente liberdade se não for igual para todos).

Para se tornar uma categoria social, o símbolo da liberdade deve passar por uma mudança fundamental de significado. Não mais deve denotar a negação de qualquer ordem social, um Estado da natureza caracterizado pela ausência de qualquer tipo de governo, e deve assumir o significado de um método específico de instituir a ordem social, de um tipo específico de governo. Se a sociedade em geral e o Estado em particular devem ser possíveis, uma ordem normativa que regule o comportamento mútuo dos homens deve ser válida e, conseqüentemente, a dominação do homem sobre o homem através de tal ordem deve ser aceita. Contudo, se a dominação for inevitável, se não podemos deixar de ser dominados, queremos ser dominados por nós mesmos. A liberdade natural é transformada em liberdade social ou política. Ser social ou politicamente livre significa, é verdade, sujeitar-se a uma ordem normativa; significa liberdade sob uma ordem social. Mas significa: submeter-se somente à própria vontade e não a uma vontade alheia; a uma ordem normativa, uma lei de cujo estabelecimento o sujeito participe. É exatamente através dessa metamorfose que a idéia de liberdade pode tornar-se o critério decisivo do antagonismo entre democracia e autocracia e, portanto, o *Leitmotiv* da sistematização das formas de organização social.

A idéia metafísica de liberdade

A transição da liberdade natural para a social, fundamental para a idéia de democracia, implica o dualismo entre natureza e sociedade, estreitamente relacionado à distinção entre realidade e valor, característica de uma filosofia relativista. Enquanto sistema diferenciado da natureza, a sociedade só é possível como uma ordem normativa do comportamento humano, em contraste com a ordem causal dos fenômenos naturais. Uma norma, isto é, a expressão que estabelece como determinada coisa deveria ser, constitui um valor. As idéias do homem sobre o que deveria ser ou sobre o que deveria ser feito têm suas origens, como já foi aqui assinalado, em seus desejos e temores. Nesse sentido, o valor subjetivo constituído pela norma é contrário à realidade objetiva constituída pela lei de causalidade como uma categoria do conhecimento racional. Se a natureza é criada por Deus e é, portanto, a manifestação de sua absoluta boa vontade, não pode haver nenhuma diferença entre as leis da natureza e as normas sociais, uma vez que as leis da natureza são a expressão da vontade de Deus, suas ordens dirigidas à natureza, isto é, são normas. Não existe, segundo essa concepção metafísica que se encontra na base da doutrina da lei natural, nenhuma diferença entre natureza e sociedade, pois a própria natureza é uma sociedade universal e cósmica regida por Deus. Em franca contradição com esse pressuposto fundamental, a especulação metafísica do absolutismo filosófico defende a doutrina de que a vontade do homem, ainda que sujeita à vontade divina, é livre. Em sua versão teológica, tal concepção é expressa no dogma não menos contraditório de que o homem, ainda que totalmente diferente de Deus, é criado à imagem de Deus; e que sua vontade, assim como a vontade de Deus, é uma causa, mas não um efeito, de outras causas, uma primeira causa, uma *prima causa*. Essa é a liberdade metafísica do homem, que consiste em sua isenção da lei de causalidade do modo como esta se acha implícita na vontade de Deus.

Nesse sentido, a liberdade do homem é vista por uma antropologia metafísica como um atributo essencial do homem enquanto membro da sociedade, isto é, enquanto sujeito a obrigações e responsabilidades. O principal argumento contido nessa concepção é o de que se o homem não for livre nesse sentido, se sua vontade é determinada pela lei de causalidade, ele não pode ser responsabilizado por seus atos. Daí decorre que

a existência de uma ordem normativa — seja ela moral ou jurídica — pressupõe a liberdade metafísica do homem. Essa concepção — o chamado indeterminismo — é decisivamente rejeitada por uma filosofia antimetafísica e racionalista, não por causa da contradição contida na idéia de uma vontade humana sujeita à onipotente vontade de Deus, mas isenta da mesma — preocupação da especulação metafísica que está na base do indeterminismo —, mas devido à inadmissível autocontradição que consiste no pressuposto de que um fenômeno da realidade natural, como é o caso da vontade humana, está isento da lei de causalidade que constitui a realidade natural. Pode-se demonstrar que a idéia ilusória de uma vontade livre deve-se ao fato de que o absolutismo filosófico não distingue realidade e valor, natureza e sociedade, causalidade e normatividade. Se estivermos conscientes da diferença entre a ordem da natureza e a ordem da sociedade, teremos de admitir que se a primeira é constituída pelo princípio de causalidade a segunda deve ser constituída por outro princípio. Uma vez que o comportamento humano pode ser visto às vezes como um fenômeno natural e outras vezes como um fenômeno social, o comportamento humano pode estar sujeito a dois esquemas diferentes de interpretação, que não se excluem mutuamente, mas são aplicáveis lado a lado, de tal modo que, enquanto fenômeno natural, o comportamento humano pode ser determinado pelas leis de causalidade e, não obstante, pode ser "livre" enquanto fenômeno social. Então, ser livre não pode significar estar isento da lei de causalidade, isto é, uma restrição desse princípio, mas deve ter um outro significado, em harmonia com o princípio que constitui a ordem social. E, de fato, se seguirmos por esse caminho, veremos que o homem é responsável por seus atos não por ser livre no sentido metafísico de sua isenção do princípio de causalidade, mas que é livre — em um sentido racional — pelo fato de ser responsável. Pois o ser responsável por seus atos significa que ele é punido ou recompensado pelos mesmos, e é punido ou recompensado se as normas morais ou jurídicas atribuírem a esses atos uma punição ou uma recompensa. Punir ou recompensar o comportamento humano não significa apenas excluir a determinação causal desse comportamento, mas pressupõe, necessariamente, a possibilidade de tal determinação. Pois a punição é atribuída a um certo comportamento porque se imagina que o homem evitará o mesmo por medo da punição; e a recompensa é atribuída a um certo comportamento porque se imagina que o homem se comportará segundo o mesmo pelo desejo de merecer a recompensa. Se o comportamento do homem, e isso significa, em última análise, sua vontade, não fosse determinável por causas definidas, uma ordem normativa reguladora de seu comportamento através da punição ou recompensa deste, estabelecendo, assim, sua responsabilidade, seria destituída de significado. Para designar a ligação entre um ato humano como condição e a punição ou recompensa como conseqüência estabelecida por uma norma social, em contraste com a relação causa-efeito estabelecida em uma lei da natureza, foi sugerido o termo "imputação"[36]. Assim como a causalidade é o princípio fundamental do conhecimento da natureza, a imputação é o princípio fundamental do conhecimento da sociedade enquanto ordem normativa. A diferença decisiva entre os dois princípios está em que a corrente de causas e efeitos tem um número indefinido de elos, de modo que não pode haver nenhuma primeira causa, cada causa sendo, necessariamente, o efeito de outra causa, ao passo que a corrente da imputação possui apenas dois elos, crime e castigo, mérito e recompensa, de modo que uma vez atribuído o castigo ao crime e a recompensa atribuída ao mérito a imputação chega a seu fim. O fato de o homem, como membro da sociedade sujeito a uma ordem normativa, ser "livre", não significa que sua vontade seja o ponto de partida da causalidade; significa que ele é o ponto final da imputação. A idéia ilusória da vontade humana como *prima causa* é o resultado da confusão metafísica entre realidade e valor, natureza e sociedade, causalidade e imputação, isto é, da interpretação equivocada do ponto final da imputação como uma causa primeira. Assim como a idéia de liberdade natural enquanto ausência de governo tem de ser transformada no conceito de liberdade política como participação no governo, a idéia de liberdade metafísica como ponto de partida da causalidade tem de ser transformada na idéia de liberdade racional como o ponto final da imputação.

A doutrina da democracia de Rousseau

A definição de liberdade como autodeterminação política do cidadão, ou seja, como participação no governo, é geralmente contraposta, assim como a idéia de liberdade predominante entre os antigos gregos, à idéia individualista, acalentada pelo povo germânico em um passado remoto, de uma liberdade em relação ao governo, de um *status* de anarquia mais ou menos acentuada. Isso pouco tem de correto, uma vez que as tribos germânicas não viviam em um estado de anarquia. Além disso, a diferença em questão não é absolutamente histórica e etnográfica. O avanço da chamada concepção alemã de liberdade para a concepção clássica grega é somente o primeiro estágio do inevitável processo de transformação, ou desnaturação, pelo qual o instinto original de liberdade tem passado a longo do caminho que levou a humanidade do estado de natureza para o estado de sociedade. Essa mudança de significado é das mais características no mecanismo de nosso pensamento social. A extraordinária importância da idéia de liberdade na ideologia política só pode ser explicada pelo fato de que essa idéia tem sua origem em uma fonte essencial da alma humana, no instinto primitivo que impele o indivíduo contra a sociedade. E, no entanto, o reflexo intelectual da tendência anti-social, a idéia de liberdade, se torna — através de uma quase misteriosa auto-ilusão — a expressão de uma posição definida do indivíduo na sociedade. A liberdade da anarquia se transforma na liberdade da democracia.

A transformação é maior do que poderia parecer à primeira vista. Rousseau, um dos mais eficientes ideólogos da democracia, formula o problema da melhor constituição, o qual, segundo seu ponto de vista, constitui o problema da democracia.

> Encontrar uma forma de associação que possa defender e proteger, com toda a força da comunidade, o indivíduo e a propriedade de todos os membros, e através da qual, cada um, coligando-se a todos, possa, não obstante, obedecer apenas a si próprio e permanecer livre como antes. Tal é o problema fundamental que encontra, no contrato social, a solução.[37]

Ao definir a liberdade como um estado em que o indivíduo obedece unicamente a si próprio, ou seja, submete-se apenas à sua própria vontade, Rousseau parte da idéia de liberdade natural, a liberdade da anarquia, incompatível com a sociedade. É evidente que não pode sustentar sua definição. O filósofo só rejeita a democracia parlamentar por não reconhecer a possibilidade de representação:

> A soberania... não pode ser representada; reside fundamentalmente na vontade geral e a vontade não admite representação; ou se tem uma ou outra. Não existe uma possibilidade intermediária. Os deputados do povo, portanto, não são e não podem ser seus representantes; são apenas seus agentes, e não podem levar a cabo nenhum ato definitivo. Qualquer lei que não tenha sido sancionada pelo povo é írrita e nula — não é, na verdade, uma lei. O povo inglês se considera livre, mas está grosseiramente enganado; só é livre durante a eleição dos membros do parlamento. Tão logo eles são eleitos, a escravidão se instaura sobre o povo e este se transforma em nada.[38]

Conseqüentemente, Rousseau defende o princípio da democracia direta. Contudo, mesmo se a vontade do Estado for criada diretamente pela decisão de uma assembléia popular, o indivíduo só será livre no momento em que estiver depositando o seu voto e, mesmo então, apenas se estiver votando com a maioria e se não pertencer à minoria dominada. Segue-se que a restrição (se não a exclusão) da possibilidade de ser dominado parece corresponder ao princípio democrático de liberdade: a maioria qualificada e, se possível, a unanimidade, se faz necessária como garantia da liberdade. Contudo, até mesmo um apóstolo radical da liberdade como Rousseau só exige unanimidade para o contrato original que constitui o Estado. Essa limitação do princípio de unanimidade ao contrato constituinte é justificada não somente por razões de conveniência. Se o princípio de liberdade requer unanimidade para a conclusão do contrato constituinte, porque liberdade significa estar submetido apenas à própria vontade individual, então é coerente exigir o consentimento unânime dos indivíduos sujeitos à ordem normativa estabelecida pelo contrato também como condição da contínua validade dessa ordem, de tal modo que todos estejam livres para retirar-se da comunidade constituí-

da pela ordem assim que se recusem a reconhecer a força coercitiva desta. Essa conseqüência mostra claramente a incompatibilidade da definição de liberdade de Rousseau, a idéia de liberdade natural, com a ordem social. Por sua própria natureza, tal ordem só é possível se sua validade for, até certo ponto, independente da vontade dos que a ela estão sujeitos. Se uma norma prescrevendo que um indivíduo deve comportar-se de certo modo faz depender sua validade do consentimento deste, se ele for obrigado a se comportar de um certo modo apenas se estiver disposto a comportar-se desse modo, a norma perde seu próprio significado. Uma ordem social em geral, e uma ordem jurídica, a lei do Estado, em particular, pressupõem a possibilidade de uma diferença entre o conteúdo da ordem e a vontade dos indivíduos a ela sujeitos. Se a tensão entre esses dois pólos, entre o dever ser e o ser, for igual a zero, ou seja, se o valor da liberdade é infinito, não se pode cogitar em sujeição a uma ordem normativa. Conseqüentemente, a ordem social que, de acordo com a teoria do contrato social, só pode ser estabelecida por uma decisão unânime dos indivíduos que a ela estarão submetidos, pode ser mudada e, assim, desenvolvida por decisões majoritárias. É o que nos ensina Rousseau. Uma vez definida a liberdade em sua primeira formulação do problema do contrato social como estando sujeita exclusivamente à própria vontade do indivíduo, que não deve obediência a ninguém além de si mesmo, ele reformula o problema da seguinte maneira: "Cada um de nós coloca sua pessoa e todo o seu poder em comum sob a suprema direção da vontade geral e, enquanto corpo político, acolhemos cada membro como uma parte indivisível do todo." Rousseau introduz aqui o conceito de "vontade geral" distinguindo-o do conceito de "vontade de todos", um conceito extremamente misterioso que ele nunca define com clareza. Em seguida, considera a possibilidade de um conflito entre a vontade geral e a vontade de um único indivíduo e declara: "Assim, para não se tornar uma fórmula vazia, o contrato social inclui, tacitamente, o compromisso, o único que pode dar força ao restante, de que todo aquele que se recusar a obedecer a vontade geral será forçado por toda a comunidade a fazê-lo. Isso significa, nada menos, que ele será forçado a ser livre."[39] Agora,

"liberdade" não mais significa estar sujeito apenas à própria vontade. A liberdade é compatível com o estar sujeito à vontade geral. Consiste em "compartilhar o poder soberano", sendo o soberano inteiramente formado pelos indivíduos que o compõem[40], ou seja, pelos membros da comunidade. Com base nisso, Rousseau estabelece uma distinção entre cidadão e súdito, e substitui a "liberdade natural" pela "liberdade civil". Ele diz:

> O que o homem perde com o contrato social é sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo que tenta obter e consegue obter; o que ele ganha é a liberdade civil... Devemos fazer uma clara distinção entre liberdade natural, que é instituída apenas pela força do indivíduo, e liberdade civil, que é limitada pela vontade geral.[41]

O grau de radicalismo dessa mudança de significado pode ser visto na afirmação de que o indivíduo cuja vontade não esteja em harmonia com a vontade geral poderá ser forçado a adaptar-se e, assim, ver-se *forçado* a ser livre. Para ilustrar essa liberdade à qual um homem pode ver-se forçado, Rousseau faz referência ao fato de que, em Gênova, a palavra *liberdade* pode ser lida na fachada da prisão e nas correntes dos escravos de galé, e acrescenta: "A aplicação desse moto é benéfica e justa."

A transformação da liberdade natural em uma liberdade política muito diferente — a "liberdade civil" de Rousseau — torna-se ainda mais óbvia pelo fato de Rousseau admitir que a vontade geral pode ser criada por um voto majoritário.

> Existe apenas uma lei que, por sua natureza, precisa de um consentimento unânime. Trata-se do contrato social, pois a associação cívica é o mais voluntário de todos os atos. Uma vez que todo homem nasce livre e senhor de si mesmo, ninguém, sob pretexto algum, pode sujeitar qualquer homem sem o consentimento do mesmo. A decisão de que o filho de um escravo já nasce escravo equivale à decisão de que ele não é um homem ao nascer.[42]

É um paradoxo o fato de que, no exato momento em que sua transformação do conceito de liberdade atinge seu ponto

culminante, Rousseau tente manter — em franca contradição com suas afirmações anteriores — a idéia original de liberdade natural, o princípio de que "ninguém, sob pretexto algum, pode sujeitar qualquer homem sem o consentimento do mesmo". Coloca-se, de imediato, a questão: e quanto aos que votam contra a maioria? Estão submetidos a uma lei adotada desse modo? A resposta de Rousseau é esta: "Se, então, houver adversários quando da elaboração do contrato social, sua oposição não invalida o contrato, mas apenas impede que estes sejam nele incluídos. São estrangeiros entre os cidadãos." Isso parece significar que os que votam contra a lei adotada pela maioria não estão sujeitos a ela. Mas isso, certamente, Rousseau não pode aceitar. Ele continua: "Instituído o Estado, residência equivale a consentimento: habitar o território é submeter-se à soberania."[43] É a notória ficção do Direito romano: *qui tacet consentire videtur*. Mas, na afirmação seguinte, ele proclama o princípio do voto majoritário sem referência a essa ficção: "À parte esse contrato primitivo, o voto da maioria sempre submete o restante. Isso decorre do próprio contrato." Ou seja, o princípio do voto majoritário é projetado no contrato social como a norma básica da ordem do Estado. Mas, então, coloca-se a questão de como justificar esse princípio através da idéia de liberdade natural. "Mas pergunta-se", diz Rousseau, "de que modo um homem pode ser ao mesmo tempo livre e forçado a adaptar-se a vontades que não as suas próprias. Como os adversários podem ser simultaneamente livres e sujeitos a leis com as quais não concordaram?" Para mostrar como um homem pode ser considerado livre, isto é, como pode estar sujeito somente à sua própria vontade mesmo quando submetido a uma lei contra cuja adoção votou, Rousseau faz uma reinterpretação do significado do ato de votar. Ao votar a favor ou contra a adoção de uma lei, o cidadão não expressa sua própria vontade, mas sua opinião sobre a vontade geral.

> Respondo que a questão está erroneamente formulada. O cidadão dá seu consentimento a todas as leis, inclusive às que são votadas a despeito de sua oposição e até mesmo às que o punem quando ele ousa infringir qualquer uma delas. A vontade consciente de todos os membros do Estado é a vontade geral. Em virtude dela, são cidadãos e livres. Quando se propõe uma lei na assembléia popular, o que se pergunta ao povo não é exatamente se ele aceita ou rejeita a proposta, mas se a mesma está em conformidade com a vontade geral. Ao dar seu voto, cada homem manifesta sua opinião sobre o ponto em questão e a vontade geral é determinada através da contagem dos votos. Portanto, quando prevalece a opinião contrária a minha, isso vem provar, nem mais nem menos, que estou equivocado, e que aquilo que imaginei ser a vontade geral na verdade não o era. Houvesse prevalecido minha opinião pessoal, teria eu alcançado o oposto daquilo que era minha vontade; e é nesse caso que eu não teria sido livre. Isso, na verdade, pressupõe que todas as qualidades da vontade geral residem na maioria. Quando deixa de ser assim, seja qual for o partido que um homem tome, a liberdade deixa de ser possível.[44]

Mas, um pouco antes, aprendemos que "a vontade consciente de todos os membros do Estado é a vontade geral" e também que apenas porque a vontade dos membros da minoria está implícita nessa vontade geral presume-se que eles deram seu consentimento a uma lei aprovada apesar de sua oposição; e, portanto, são livres por estarem submetidos apenas à sua própria vontade. Como não se pode negar que, ao votar a favor ou contra a adoção de uma lei, um homem expressa não apenas sua opinião, como também sua vontade particular, a interpretação do processo de voto por Rousseau pressupõe a existência de duas vontades no homem, sua vontade particular enquanto sujeito e sua vontade enquanto cidadão, implícita na vontade geral, e que essas duas vontades podem estar em conflito, de tal modo que um homem pode desejar, ao mesmo tempo, duas coisas absolutamente opostas. Rousseau afirma expressamente: "De fato, todo indivíduo, enquanto homem, pode ter uma vontade particular contrária ou dessemelhante à sua vontade geral enquanto cidadão."[45] Contudo, mesmo se aceitarmos a interpretação dada por Rousseau ao voto como expressão da opinião e não da vontade, permanece a questão: Por que a opinião da maioria é verdadeira, e falsa a da minoria? E, se ela pode ser verdadeira em um dado momento, por que não é verdadeira em outro, quando a opinião dos que estavam em minoria alcançam a maioria em outra eleição? É óbvio que Rousseau só se enredou em todas essas con-

tradições com o objetivo de preservar a ilusão da liberdade natural, isto é, absoluta. É provavelmente a essa tentativa que, a despeito dessas contradições, sua obra deve seu extraordinário sucesso.

O princípio do voto majoritário

Se se aceitar o princípio da maioria para o desenvolvimento da ordem social, a idéia de liberdade natural não mais pode realizar-se integralmente; só uma aproximação desse ideal será possível. O fato de a democracia ainda ser vista como autodeterminação e de sua liberdade ainda significar que todos só estão sujeitos à sua própria vontade, ainda que a vontade da maioria seja coercitiva, representa mais um passo na metamorfose da idéia de liberdade.

Até mesmo o indivíduo que vota com a maioria não está sujeito apenas à sua própria vontade. Ele toma consciência imediata desse fato quando muda a vontade expressa em seu voto. O fato de essa modificação de sua vontade individual ser legalmente irrelevante mostra com clareza que ele está sujeito a uma vontade alheia ou, abdicando do uso de uma metáfora, à validade objetiva da ordem social[46]. Ele estará outra vez livre, no sentido de estar sujeito exclusivamente à sua própria vontade, somente se a modificação de sua vontade for confirmada por uma maioria. Essa conformidade entre a vontade do indivíduo e a ordem social que pode ser modificada pela vontade da maioria é tão mais difícil e essa garantia de liberdade individual tão mais reduzida quanto mais qualificada for a maioria que se faz necessária para uma modificação da ordem estabelecida, da chamada vontade do Estado. Se se exigir unanimidade, essa garantia está praticamente abolida. Uma estranha ambivalência do mecanismo político torna-se aqui manifesta. O mesmo princípio que, quando do estabelecimento da ordem social, protege a liberdade individual agora a destrói se não mais for possível apartar-se dessa ordem. A criação original da ordem social não ocorre na realidade de nossa experiência social. O indivíduo sempre nasce em uma ordem social já existente e, via de regra, também em um Estado pre-

existente, de cuja criação ele não participou. Só a modificação ou o desenvolvimento dessa ordem estão, na prática, em questão. Nesse sentido, o princípio de uma maioria simples e não qualificada constitui, relativamente, a máxima aproximação à idéia de liberdade. De acordo com esse princípio, entre os sujeitos à ordem social o número daqueles que aprovam a mesma será sempre maior do que o número dos que — total ou parcialmente — a desaprovam mas permanecem vinculados a ela. No momento em que o número dos que desaprovam a ordem, ou uma de suas normas, supera o número dos que a aprovam, torna-se possível uma modificação através da qual se restabelece uma situação em que a ordem está em conformidade com um número de sujeitos maior do que o número com o qual a mesma está em desacordo. A idéia que subjaz ao princípio de maioria é a de que a ordem social estará em conformidade com o maior número de sujeitos possível e em desacordo com o menor número possível.

Liberdade política significa conformidade entre a vontade individual e a vontade coletiva expressa na ordem social. Conseqüentemente, é o princípio de maioria simples que assegura o mais alto grau possível de liberdade política em uma sociedade. Se uma ordem não pudesse ser modificada pela vontade de uma maioria simples dos sujeitos, mas somente pela vontade de todos (ou seja, unanimemente) ou pela vontade de uma maioria qualificada (por exemplo, por um voto majoritário de dois terços ou três quartos), então um único indivíduo, ou uma minoria de indivíduos, poderia impedir uma modificação da ordem. E, então, a ordem poderia estar em desacordo com um número de indivíduos superior ao daqueles com cuja vontade ela está em conformidade.

O princípio de maioria, a máxima aproximação possível à idéia de liberdade na realidade política, pressupõe, como condição essencial, o princípio de igualdade. Pois o ponto de vista segundo o qual, na sociedade, o grau de liberdade é proporcional ao número de indivíduos livres implica que todos os indivíduos têm o mesmo valor político e todos a mesma pretensão à liberdade, isto é, a mesma pretensão de que a vontade coletiva esteja em conformidade com sua vontade individual. Só se for irrelevante que a primeira ou a segunda seja

livre nesse sentido (pois a primeira é politicamente igual à segunda) é que se poderá justificar o postulado de que o maior número possível será livre e que o mero número de indivíduos livres é decisivo. Essa síntese de liberdade e igualdade está na base da idéia democrática acerca da relação entre a ordem social (como a vontade coletiva) e a vontade individual, e entre o sujeito e o objeto de dominação, do mesmo modo que a síntese de liberdade e igualdade está na base da idéia relativista acerca da relação entre o sujeito e o objeto do conhecimento.

O tipo democrático de personalidade

De um ponto de vista psicológico, a síntese de liberdade e igualdade, característica essencial da democracia, significa que o indivíduo, o ego, deseja liberdade não apenas para si mesmo, mas também para os outros, para o *tu*. E isso somente é possível se o ego deixa de se perceber como algo único, incomparável e irreprodutível, mas, ao menos em princípio, como igual ao *tu*. O ego só poderá honrar a pretensão do *tu* a ser também um ego se o indivíduo não considerar como essenciais as inegáveis diferenças existentes entre ele e os outros e se o ego, ou autoconsciência, sofrer uma redução parcial pelo sentimento de igualdade com os outros. É essa, exatamente, a situação intelectual de uma filosofia relativista. A personalidade cujo desejo de liberdade é modificado por seu sentimento de igualdade reconhece a si mesma no outro. Representa o tipo altruísta, pois não percebe o outro como seu inimigo, mas tende a ver um amigo em seu semelhante. É o tipo de homem solidário e pacífico, cuja tendência à agressão é desviada de sua trajetória original contra os outros e volta-se contra si mesmo, quando então se manifesta na tendência à autocrítica, na crescente inclinação a um sentimento de culpa e em uma forte consciência de responsabilidade. Não é tão paradoxal quanto possa parecer à primeira vista que a um tipo de autoconsciência relativamente reduzida corresponda uma forma de governo caracterizada pela autodeterminação, o que equivale à minimização do governo. Pois a atitude do indivíduo frente ao problema do governo é basicamente determinada pela

intensidade da vontade de poder desse mesmo indivíduo. E este, mesmo quando submetido a um governo, tende, se viver sob uma forma de governo que aprova, a identificar-se com o governo.

Quanto mais forte a vontade de poder, menor o apreço à liberdade. A negação total do valor de liberdade, a maximização do domínio — eis aí a idéia de autocracia e o princípio do absolutismo político, que se caracterizam pelo fato de todo o poder do Estado estar concentrado em um único indivíduo, o governante. Essa idéia encontra-se bem formulada nas palavras atribuídas a Luís XIV, *l'état c'est moi*, em direta oposição à democracia, que tem por máxima *l'état c'est nous*. A lei é a vontade do governante e não a do povo, pois este se submete ao governante sem participar de seu poder, que, por esse motivo, é irrestrito e dotado de uma tendência inerente ao totalitarismo. Nesse sentido, o absolutismo político significa, para os governados, a completa renúncia à autodeterminação. É incompatível com a idéia de igualdade, pois só o justifica o pressuposto de uma diferença essencial entre os governados e o governante.

O paralelismo existente entre absolutismo filosófico e político é manifesto. A relação entre o objeto do conhecimento, o absoluto, e o sujeito do conhecimento, o ser humano individual, é muito semelhante à que existe entre um governo absoluto e os que a ele estão sujeitos. O ilimitado poder de tal governo está além de qualquer influência por parte de seus governados, que devem obediência às leis sem participarem de sua criação; do mesmo modo, o absoluto está além de nossa experiência, enquanto o objeto do conhecimento, na teoria do absolutismo filosófico, é independente do sujeito do conhecimento, totalmente determinado, em seu conhecimento, por leis heterônimas. O absolutismo filosófico pode muito bem ser caracterizado como totalitarismo epistemológico. De acordo com essa concepção, a constituição do universo não é, por certo, democrática. A criatura não participa da criação.

Não existe apenas um paralelismo externo entre o absolutismo político e filosófico; o primeiro tem, com efeito, a inconfundível tendência a usar o último como instrumento ideológico. Para justificar seu poder ilimitado e a submissão in-

condicional de todos os outros, o governante deve apresentar-se, direta ou indiretamente, como autorizado pelo único verdadeiro absoluto, o ser sobre-humano supremo, como seu descendente ou representante, ou como misticamente inspirado por ele. Nos casos em que a ideologia política de um governo autocrático e totalitário não permite que se recorra ao absoluto de uma religião histórica, como no nacional-socialismo ou no bolchevismo, tal ideologia mostra uma indisfarçável disposição em assumir ela própria um caráter religioso, o que faz ao tornar absoluto o seu valor básico: a idéia de nação, a idéia de socialismo.

Psicologicamente, o absolutismo político corresponde a um tipo de exagerada consciência do ego. A incapacidade ou falta de disposição do indivíduo em reconhecer e respeitar seu semelhante como outro ego, como uma entidade do mesmo tipo de seu próprio ego originalmente vivenciado, impede que esse tipo de homem aceite a igualdade como um ideal social, do mesmo modo que seu incontrolável impulso de agressão e seu intenso desejo de poder tornam impossíveis a liberdade e a paz enquanto valores políticos. É um fato característico que o indidíduo eleve sua autoconsciência ao identificar-se com seu superego, o ego ideal, e que o ditador investido de um poder ilimitado represente a si próprio o ego ideal. Portanto, não é de modo algum uma contradição, mas, de um ponto de vista psicológico, bastante coerente afirmar que é esse o tipo exato de homem que defende uma disciplina rigorosa, inclusive a obediência cega e, na verdade, encontra a mesma felicidade em obedecer e comandar. Identificação com a autoridade — eis o segredo da obediência.

O princípio de tolerância

Uma vez que o princípio de liberdade e igualdade tende a minimizar a dominação, a democracia não pode ser uma dominação absoluta, nem mesmo uma dominação absoluta da maioria. Pois a dominação pela maioria do povo distingue-se de qualquer outra dominação pelo fato de que ela não apenas pressupõe, por definição, uma oposição (isto é, a minoria), mas

também porque, politicamente, reconhece sua existência e protege seus direitos. Nada evidencia mais claramente o emprego incorreto da terminologia na teoria política soviética do que o fato de a mesma definir a democracia que a ditadura do proletariado pretende ser, a democracia para a maioria dos pobres e não a minoria dos ricos, como uma organização de violência para a supressão dessa minoria. "A ditadura do proletariado" — a verdadeira democracia — diz Lenin[47], "impõe uma série de restrições à liberdade dos opressores, dos exploradores, dos capitalistas", os quais, sob a ditadura do proletariado, não são mais opressores, exploradores e capitalistas, o que no passado puderam ser, e que formam, se é que ainda existem, simplesmente a minoria do povo. Entre todos os fatos que privam o Estado soviético do direito de referir-se a si próprio como uma democracia, sobressai o fato de o mesmo considerar, como sua tarefa principal, a supressão da minoria pela violência.

É da maior importância observar que a transformação da idéia de liberdade natural, enquanto ausência de governo, na idéia de liberdade política, enquanto participação no governo, não implica um completo abandono da primeira. O que permanece é o princípio de uma certa restrição do poder do governo, o princípio fundamental do liberalismo político. A democracia moderna não pode estar desvinculada do liberalismo político. Seu princípio é o de que o governo não deve interferir em certas esferas de interesse do indivíduo, que devem ser protegidas por lei como direitos ou liberdades humanos fundamentais. É através do respeito a esses direitos que as minorias são protegidas contra o domínio arbitrário das maiorias. Tendo em vista que a permanente tensão entre maioria e minoria, governo e oposição, resulta no processo dialético tão característico da formação democrática da vontade do Estado, pode-se afirmar com razão: democracia é discussão. Conseqüentemente, a vontade do Estado, isto é, o conteúdo da ordem jurídica pode ser o resultado de uma conciliação[48]. Pelo fato de assegurar a paz interna, esse tipo de governo é preferido pelo tipo de caráter não-agressivo e amante da paz. Portanto, a liberdade religiosa, a liberdade de opinião e de imprensa pertencem à essência da democracia; a ela pertence, aci-

ma de tudo, a liberdade da ciência, baseada na crença na possibilidade de conhecimento objetivo. O apreço à ciência racional e a tendência a mantê-la livre de qualquer intrusão por parte das especulações metafísicas ou religiosas são características significativas da moderna democracia como a que se tem formado sob a influência do liberalismo político. A idéia de liberdade, que se encontra na base do liberalismo político, não implica apenas o postulado de que o comportamento externo do indivíduo em relação aos outros indivíduos esteja submetido — até o ponto em que isso é possível — à sua própria vontade e, caso submetido à vontade do Estado, só pode tratar-se de uma vontade de cujo estabelecimento sua própria vontade participe, mas também implica o postulado de que o comportamento interno do indivíduo, seu pensamento, só estará submetido à sua própria razão e não a uma autoridade transcendental existente, ou supostamente existente, além da sua razão, uma autoridade da qual sua razão não participa pelo fato de a mesma não ser acessível a sua razão. O liberalismo inerente à democracia moderna não significa apenas autonomia política do indivíduo, mas também autonomia intelectual, autonomia da razão, que é a essência mesma do racionalismo.

Essa atitude, sobretudo o respeito à ciência, corresponde perfeitamente àquele tipo de pessoa que descrevemos como especificamente democrática. No grande dilema entre vontade e conhecimento, entre o desejo de dominar o mundo e o de compreendê-lo, o pêndulo oscila mais em direção ao conhecimento do que à vontade, mais para o entendimento do que para a dominação, exatamente porque num caráter dessa natureza a vontade de poder e a intensidade da experiência do ego são relativamente reduzidas e a autocrítica relativamente intensificada; em decorrência disso, fica assegurada a crença na ciência crítica e, portanto, objetiva.

Em uma autocracia, por outro lado, nenhuma oposição é tolerada. Não existe discussão nem conciliação; só existe injunção. Portanto, não há liberdade de religião ou de opinião. Se a vontade predomina sobre o conhecimento, a justiça predomina sobre a verdade. Mas a questão do que é justo deve ser decidida exclusivamente pela autoridade do Estado, à qual não apenas a vontade, mas também a opinião dos cidadãos

estão sujeitas, de tal modo que o inconformismo frente a essa autoridade não constitui apenas um erro, mas, ao mesmo tempo, um crime passível de punição. É evidente que em tal regime político a ciência não pode ser livre, sendo apenas um joguete nas mãos do governo. Nada é mais significativo de um desvio para uma atitude intelectual mais ou menos a favor da autocracia do que o abandono da crença na possibilidade de uma ciência objetiva, isto é, uma ciência independente de interesses políticos e, portanto, digna de liberdade. A existência da democracia é ameaçada se o ideal de conhecimento objetivo ficar na retaguarda de outros ideais. Em geral, esse movimento intelectual caminha de mãos dadas com a tendência a atribuir ao irracional um valor mais elevado que ao racional. No conflito entre religião e ciência, a primeira predomina sobre a segunda.

O caráter racionalista da democracia

O caráter racionalista da democracia manifesta-se sobretudo na tendência em estabelecer a ordem jurídica do Estado como um sistema de normas gerais criadas, com essa finalidade, por um procedimento bem organizado. Existe uma clara intenção de determinar, mediante uma lei preestabelecida, os atos individuais dos tribunais e órgãos administrativos, de modo a torná-los — o máximo possível — calculáveis. Há uma franca necessidade de racionalizar o processo no qual o poder do Estado se manifesta. É esse o motivo pelo qual a legislação é vista como a base das outras funções do Estado. O ideal de legalidade desempenha um papel decisivo: admite-se que os atos individuais do Estado podem ser justificados por sua conformidade com as normas gerais do Direito. A segurança jurídica, em vez da justiça absoluta, ocupa o primeiro plano da consciência jurídica. A autocracia, por outro lado, despreza essa racionalização do poder. Evita, o mais que pode, qualquer determinação dos atos do Estado, especialmente a dos atos de um governante autocrático, por normas gerais preestabelecidas que possam implicar uma restrição de seu poder discricionário. Como supremo legislador, o autocrata não é visto co-

mo passível de submeter-se às leis que ele próprio pôs em circulação: *princeps legibus solutus est*. No Estado ideal de Platão, que é o arquétipo de uma autocracia, não existe uma única norma geral da lei. Os "juízes reais" têm um ilimitado poder discricionário na decisão dos casos concretos. Isso, sem dúvida, só é possível pelo fato de o Estado de Platão ser uma comunidade muito pequena. Em um Estado de tamanho médio, o autocrata não tem condições de incumbir-se de todos os atos administrativos e judiciais necessários e para isso precisa designar órgãos subordinados. Para que suas intenções sejam levadas a efeito por esses órgãos, ele pode sujeitá-los através de leis que determinam sua atividades. Mas guarda consigo o direito absoluto de assegurar, em todos os casos, qualquer isenção das leis que julgar apropriada. Portanto, não pode haver segurança jurídica alguma em uma autocracia. Não obstante, qualquer manifestação do poder estatal pretende ser a manifestação da justiça. E essa justiça recusa-se a expressar-se em forma de princípios gerais; desafia, por sua própria natureza, qualquer definição. Revela-se apenas nas decisões individuais perfeitamente adaptadas às particularidades do caso concreto. O segredo da justiça está em sua posse exclusiva por parte do governante: é sua virtude pessoal, sua capacidade divina, nele implantada por graça divina; é a legitimação do seu poder ditatorial. Ao contrário de um regime democrático, portanto, um regime autocrático recusa-se a tornar públicos os seus objetivos através da promulgação de um programa. E, se pressionado a fazê-lo, o programa será ou uma série de frases vazias ou de promessas, voltadas para a satisfação de desejos os mais contraditórios. Em resposta à crítica, afirma-se que o programa não contém, e não pode conter, as realizações essenciais a serem colocadas em prática pelo regime. A pulsação da vida não pode ser apreendida nem controlada por regras gerais. Tudo depende da ação concreta, do mistério do *rairos* criativo.

Uma vez que uma democracia tem por exigências a segurança jurídica, a legalidade e o caráter calculável das funções do Estado, criam-se instituições que têm por finalidade controlar essas funções, de modo que sua legitimidade seja assegurada. Em decorrência disso, prevalece o princípio de publicidade. A tendência a revelar os fatos é especificamente democrática, e essa tendência leva uma interpretação superficial e malévola dessa forma de governo ao juízo infundado de que a corrupção é mais freqüente na democracia do que na autocracia, ao passo que — na verdade — a corrupção só permanece invisível nesta última, uma vez que nela prevalece o princípio contrário. Em um regime autocrático não há medidas de controle, que supostamente contribuem apenas para diminuir a eficiência do governo, nem tampouco publicidade; existe apenas o enorme empenho em ocultar tudo que possa ser prejudicial à autoridade do governo e minar a disciplina dos oficiais e a obediência dos cidadãos.

Como já apontado, as atitudes racionalistas e críticas da democracia também se manifestam em uma certa aversão às ideologias religiosas e metafísicas utilizadas pela autocracia para manter seu poder. A luta na qual a democracia sobrepuja a autocracia é, em grande parte, conduzida em nome da razão crítica contra as ideologias que apelam às forças irracionais da alma humana. Contudo, uma vez que nenhum governo parece capaz de agir sem o auxílio de certas ideologias justificadoras, os governos democráticos também fazem uso delas. Via de regra, porém, as ideologias democráticas são mais racionalistas, mais próximas da realidade e, portanto, menos eficientes do que as usadas pelos governos autocráticos. Uma vez que o domínio sobre os governados é mais intenso nos regimes autocráticos, estes precisam de um véu mais denso para ocultar sua verdadeira natureza. Sem dúvida, há ocasiões em uma democracia em que se utilizam as mesmas ideologias religiosas e metafísicas às quais os governos autocráticos devem, ou imagina-se que devam, seu sucesso, como, por exemplo, a idéia de que o governo popular realiza a vontade de Deus. No entanto, o slogan *vox populi vox dei* nunca foi levado muito a sério. A aura de um monarca inspirado que finge manter seu poder pela graça divina ou o carisma de um líder que se diz inspirado por forças sobrenaturais dificilmente podem ser atribuídos ao povo, ao sr. e à sra. América. Uma democracia que tenta justificar-se desse modo se aproximaria, de maneira suspeita, da fábula do asno em pele de leão.

O problema da liderança

O antagonismo entre democracia e autocracia também aparece nos diferentes modos de se interpretar o governo. Na ideologia autocrática o governante representa um valor absoluto. Sendo de origem divina ou dotado de forças sobrenaturais, ele não é considerado um órgão que é, ou pode ser, criado pela comunidade. É imaginado como uma autoridade extrínseca à comunidade, que é constituída e congregada por ele. Portanto, a origem e a criação do governante não são problemas que poderiam ser resolvidos pelo conhecimento racional. A realidade política, isto é, a inevitável usurpação do governo, é diligentemente ocultada pelo mito do líder. Em uma democracia, por outro lado, a questão de como designar os magistrados é tratada sob a luz clara da reflexão racional. O governo representa não um valor absoluto, mas apenas um valor relativo. Todos os órgãos da comunidade são eleitos apenas para um breve período. Até mesmo o chefe do executivo só é "líder" por algum tempo e apenas em alguns aspectos, uma vez que não só o seu mandato é limitado, mas também sua competência. Até mesmo em sua condição de chefe de Estado, ele é um cidadão igual aos outros e sujeito a críticas. A partir do fato de que, em uma autocracia, o governante é transcendente à comunidade, e imanente a ela em uma democracia, segue-se que, no primeiro caso, o homem que exerce essa função é visto como se pairasse acima da ordem social, não sendo, portanto, responsável perante a comunidade por ela constituída — como é ideologicamente formulado —, mas apenas responsável perante Deus e si próprio, ao passo que, no segundo caso, está submetido à ordem social e é, portanto, responsável perante ela. Uma vez que, em uma democracia, o governo não possui um caráter sobrenatural e o governante é designado através de um processo racional e publicamente controlável, a governança não pode constituir o monopólio permanente de uma só pessoa. A publicidade, a crítica e a responsabilidade não permitem que um governante seja irremovível. A democracia se caracteriza por uma mudança mais ou menos rápida de governo. Tem, nesse sentido, uma natureza dinâmica. Ocorre uma firme ascensão da comunidade dos governados

à posição de governante. A autocracia, por outro lado, revela uma natureza francamente estática: a relação entre governante e governados tende a estagnar-se.

Em termos gerais, a democracia não tem nenhuma base favorável ao princípio de autoridade em geral e ao ideal de um Führer em particular. Na medida em que o pai é o arquétipo da autoridade, pois que a experiência original de toda autoridade, a democracia é, de acordo com a concepção que nela predomina, uma sociedade sem pai. Tem por objetivo constituir uma comunidade de iguais. O seu princípio é o ajustamento harmônico; em sua forma mais primitiva, é uma organização matriarcal onde os homens que vivem juntos são irmãos, filhos da mesma mãe. A trindade da Revolução Francesa, liberdade, igualdade e fraternidade, é o seu verdadeiro símbolo. A autocracia, por outro lado, é uma comunidade patriarcal por sua própria natureza. A relação pai/filho é sua categoria correspondente. Sua estrutura se assenta na supremacia e na subordinação, e não no ajustamento harmônico, isto é, na articulação hierárquica. É exatamene essa a razão pela qual pode-se-lhe atribuir, mais que à democracia, melhores condições de sobrevivência. E, de fato, parece que na história as autocracias ocupam espaços de tempo muito maiores que as democracias, que só aparecem — por assim dizer — nos entreatos do drama da humanidade. A democracia parece ter menos poder de resistência do que a autocracia, que destrói sem a menor consideração todo e qualquer adversário, ao passo que a democracia, com seu princípio de legalidade, liberdade de opinião, proteção às minorias e tolerância, favorece diretamente o inimigo. O fato de poder eliminar-se a si própria através de seus métodos específicos de formar a vontade do Estado constitui um privilégio paradoxal dessa forma de governo e uma duvidosa vantagem sobre a autocracia. Mas o fato de que, em uma autocracia, não existe uma forma constitucional de abrandar os conflitos de interesse, que, afinal, nela também existem, constitui um sério perigo. Do ponto de vista da técnica psicopolítica, o mecanismo das instituições democráticas tem por finalidade elevar as emoções políticas das massas, e sobretudo dos partidos de oposição, acima do limiar da consciência social, para permitir que os mesmos possam "abrea-

gieren" (ab-reagir). Na autocracia, por outro lado, o equilíbrio social baseia-se na repressão das emoções políticas em uma esfera que poderia ser comparada à do inconsciente. Deixaremos aqui em aberto qual das duas técnicas é a mais apropriada para proteger o governo contra os movimentos revolucionários.

Entre as tentativas já mencionadas de tornar obscuro o antagonismo entre democracia e autocracia, a tendência a apresentar o problema da democracia como um problema de liderança tem uma importância que não deve ser subestimada. Tem sido evocada em função do inegável sucesso que o fascismo e o nacionalismo tiveram durante um certo tempo. Aspira a uma nova doutrina da democracia, a qual, em oposição à antiga, enfatiza a necessidade de uma liderança eficiente. Seu resultado é o conceito de uma democracia autoritária, o que sem dúvida á uma contradição em termos. Mas permitiu que os seguidores dessa doutrina vissem o fascismo como uma democracia[49]. "O fascismo", declarou Mussolini, "opõe-se à democracia, que equipara a nação à maioria, rebaixando-a ao nível dessa maioria; não obstante, é a *mais pura forma de democracia* se a nação for concebida, como deve ser, qualitativa e não quantitativamente, como a mais poderosa idéia (mais poderosa porque extremamente moral, coerente e verdadeira) que opera, na nação, como a consciência e a vontade de uns poucos, até mesmo de um, cujo ideal tende a tornar-se ativo na esfera da consciência e da vontade de todos, isto é, de todos aqueles que, devidamente, constituem uma nação (...)"[50]

Não se pode, por certo, negar que em um Estado democrático exista o fenômeno da liderança, que a forma democrática de governo não impeça, ainda que não favoreça, o surgimento de líderes poderosos que possam obter o apoio entusiástico das massas. Tampouco se pode negar que a ascensão de tal personalidade talvez resulte na supressão dessa forma de governo e em sua substituição por uma autocracia declarada ou por uma ditadura que se pretenda uma democracia. Também é verdade que medidas constitucionais como a instituição da revogação, isto é, o procedimento pelo qual um servidor público pode ser afastado de seu cargo pelo voto popular, ou as medidas com a finalidade de impedir o ostracismo, como

na democracia da Antiguidade, não se têm mostrado muito eficazes. Esses fatos, porém, não justificam a identificação do problema da democracia com o da liderança. O problema da democracia não é o problema do governo mais eficiente; outros regimes podem ser mais eficientes. É o problema de um governo que garanta a máxima liberdade individual possível. Conseqüentemente, o desejo de um governo eficaz, ou daquilo que supostamente seja um governo eficaz, não justifica a substituição que coloca, em lugar da definição de democracia como governo do povo, uma definição da qual o povo, como força atuante, seja eliminado e mantido apenas como um fator passivo, uma vez que se faz necessária, de sua parte, a aprovação do líder, expressa de uma forma ou de outra. Essas definições só têm o efeito — quando não a intenção — de camuflar o recuo da posição democrática com uma terminologia democrática.

Democracia e paz

O modelo de política interna que acabamos de descrever corresponde a um padrão definido de política externa. O modelo democrático inclina-se, decididamente, a acalentar um ideal pacifista, ao passo que o modelo autocrático mostra inequívocos sintomas de imperialismo. É claro que guerras de conquista também têm sido empreendidas por democracias. Mas a presteza a empreender tais ações é, nesse caso, muito mais fraca, e as inibições políticas internas a serem superadas são muito mais fortes do que em uma autocracia. Conseqüentemente, há uma clara tendência em justificar a política externa mediante uma ideologia racionalista e pacifista. É preciso apresentar a guerra que se empreende, ou se pretende empreender, como uma guerra de defesa imposta ao governo pacífico pelo inimigo — uma medida da qual uma autocracia, com sua ideologia heróica, pode prescindir. Ou o objetivo da guerra é declarado como a pacificação final do mundo, ou de uma parte dele, através de uma organização internacional que exibe todas as características de uma democracia — uma comunidade de Estados com direitos iguais, sob um tipo de governo com-

posto de representantes eleitos, e uma Corte Internacional de Justiça com competência para decidir conflitos internacionais — como o primeiro passo para o desenvolvimento de um Estado mundial. Esta é uma idéia que, do ponto de vista de uma convicção autocrático-imperialista, não apenas é desprovida de qualquer valor como também é decididamente rejeitada como uma mania niveladora que, em última instância, deve levar à destruição da civilização, cujo progresso depende da luta pela vida e da sobrevivência dos mais aptos.

A democracia e a teoria do Estado

As diferentes idéias sobre o relacionamento que existe ou deveria existir entre o próprio Estado e os outros Estados são estreitamente ligadas às teorias da natureza do Estado, compatíveis, respectivamente, com os tipos democrático e autocrático de personalidade. Este último, com sua autoconsciência hipertrófica baseada em sua identificação com um autocrata poderoso, está predestinado a defender a doutrina de que o Estado é uma entidade diferente da massa dos seres humanos individuais, uma realidade supra-individual e, de certo modo, coletiva, um organismo místico e, como tal, uma autoridade suprema, a realização do valor absoluto. É o conceito de soberania que efetua a absolutização, a divinização do Estado, representado, em sua totalidade, pelo governante divino. O absolutismo filosófico, como foi aqui mostrado, pode resultar de uma concepção que, em sua tentativa de conceber o mundo, parte do ego mas ignora o *tu*, recusa-se a admitir a reivindicação deste de ser também um ego e, desse modo, leva a uma absolutização do ego único e soberano em cuja concepção e vontade está incluído todo o universo, juntamente com todos os outros que, em vão, afirmam sua condição de egos. Exatamente do mesmo modo, o absolutismo político parte, em sua interpretação das relações internacionais, do próprio Estado soberano de quem interpreta. É uma conseqüência significativa da doutrina absoluta do Estado que a soberania de um Estado exclua a soberania dos outros e que o Estado de onde parte essa interpretação deva ser considerado o único Estado soberano. Conseqüentemente, a existência legal de outras comunidades enquanto Estados, bem como a validade da ordem normativa que regula a conduta do Estado soberano em suas relações com estes, deve basear-se no reconhecimento, e portanto na vontade, do Estado soberano de onde parte essa interpretação. Uma vez que a existência legal de tais Estados e a aplicação do Direito internacional a suas relações com o Estado soberano dependem desse reconhecimento, esses Estados não podem ser considerados soberanos no sentido pleno do termo. Desse ponto de vista, a ordem jurídica internacional surge não como uma ordem normativa superior ao Estado ou, o que vem a dar no mesmo, à ordem jurídica nacional, mas — conquanto se trate efetivamente de uma ordem jurídica — como parte da ordem jurídica do Estado soberano que reconhece a validade da ordem jurídica internacional para si próprio. Desse modo, o universo todo do Direito é concebido como implícito na vontade do Estado-ego absoluto, o Estado soberano.

Diametralmente oposta a essa concepção do Estado e de suas relações com outros Estados é a teoria segundo a qual o Estado não é uma misteriosa substância diferente de seus membros, isto é, os seres humanos que constituem o Estado, não sendo, portanto, uma realidade transcendente para além do conhecimento racional e empírico, mas uma ordem normativa específica que regula o comportamento mútuo dos homens. Essa doutrina recusa-se a procurar a existência do Estado em uma esfera além ou acima; encontra essa existência na validade e eficácia de uma ordem normativa e, em decorrência disso, nas mentes dos seres humanos que são os sujeitos dos direitos e deveres estipulados por essa ordem. Essa teoria política não é dirigida a uma absolutização, mas, pelo contrário, a uma relativização do Estado. Ela denuncia o conceito de soberania como a ideologia de um poder político definido e, portanto, nega que esse conceito seja aplicável a uma descrição científica da realidade política ou jurídica. Ao demonstrar que a soberania absoluta não é, e não pode ser, uma qualidade essencial do Estado existente lado a lado com outros Estados, ela remove um dos mais obstinados preconceitos que impedem a ciência política e jurídica de admitir a possibilidade de uma

ordem jurídica internacional que constitua uma comunidade internacional da qual o Estado seja membro, da mesma forma que os órgãos governamentais são membros do Estado. Essa teoria demonstra que, enquanto comunidade jurídica, o Estado é um estágio intermediário de uma série de fenômenos jurídicos que parte da comunidade internacional e universal dos Estados, passa pelas organizações internacionais particulares, pelo Estado individual, donde atinge as associações incorporadas ao Estado, para finalmente chegar no indivíduo na condição de sujeito jurídico.

De tudo o que foi dito antes, decorre que essa teoria política antiideológica, racionalista e relativista corresponde ao tipo intelectual que foi descrito como democrático. É uma teoria científica da realidade política e jurídica à qual o tipo autocrático prefere uma interpretação metafísico-teológica dos fenômenos sociais em geral e do Estado em particular. Só o tipo democrático permitirá uma análise objetiva das diferentes formas de governo, aí incluída a forma democrática. Ninguém que acredite no absolutismo político irá examinar a democracia em pé de igualdade com a autocracia sem um juízo de valor implícito em seu exame. Avaliar e, portanto, aprovar ou desaprovar a realidade política é, para a pessoa que faz essa avaliação, mais importante do que o conhecimento isento de juízos de valor. Se o antagonismo entre democracia e autocracia pode ser reduzido a uma diferença no *habitus* interior dos homens, o antagonismo entre a atitude científica voltada para o valor do conhecimento e uma atitude política voltada para outro valor, o social, também pode ser associado ao antagonismo entre relativismo político e absolutismo político. Ficará, então, mais fácil de compreender o motivo pelo qual uma genuína ciência política pode prosperar mais em uma democracia, onde sua liberdade e sua independência do governo estão asseguradas, do que em uma autocracia, onde só as ideologias políticas podem desenvolver-se, e também por qual razão aquele que prefere a democracia à autocracia inclina-se mais fortemente a um conhecimento científico da sociedade em geral, e do Estado e do Direito em particular, do que aquele cuja natureza o empurra para a autocracia e, desse modo, para uma atitude ideológica.

A democracia na história das idéias políticas

Se o resultado da análise precedente sobre a relação entre democracia e relativismo, por um lado, e autocracia e absolutismo, por outro, não for ainda considerada convincente o bastante, me reporto ao fato histórico de que quase todos os representantes mais destacados de uma filosofia relativista eram politicamente favoráveis à democracia, ao passo que os seguidores do absolutismo filosófico, os grandes metafísicos, eram favoráveis ao absolutismo político e contrários à democracia.

Os sofistas da Antiguidade eram relativistas. Seu mais importante filósofo, Protágoras, ensinou que o homem é a medida de todas as coisas, enquanto Eurípedes, seu representativo poeta, glorificou a democracia. Platão, porém, o maior metafísico de todos os tempos, defendeu, contra Protágoras, o princípio de que Deus é a medida de todas as coisas; e Deus, como o bem absoluto, ocupa o centro de sua doutrina das idéias. Ao mesmo tempo, Platão rejeita a democracia como uma forma desprezível de governo. Sua crítica visa, em primeiro lugar, a constituição de sua cidade natal, o foco de seus interesses políticos. Para julgar seu valor objetivo, deve ser confrontada com o quadro da democracia ateniense que nos é transmitido pela *História da guerra do Peloponeso*, escrita por Tucídides, um dos maiores e mais confiáveis historiadores, não mais que uma geração antes de Platão. São estas as palavras que Tucídides coloca na boca de Péricles:

> É verdade que nosso governo é chamado democracia, pois sua administração se encontra nas mãos da maioria e não apenas de alguns; mas, enquanto no tocante à lei todos os homens estão em posição de igualdade para a resolução de suas divergências particulares, no que concerne ao valor que lhes é atribuído — quando se trata de eleger aqueles que vão ocupar os postos públicos mais honrosos — cada homem é tido como absolutamente distinto do restante, não por pertencer a uma classe específica, mas por seus méritos pessoais; também não se impede o acesso de um homem a uma carreira pública por sua pobreza ou a obscuridade de sua condição, desde que se mostre capaz de prestar serviços à cidade. E conduzimo-nos com liberdade só apenas em nossa vida pública, mas também no que diz respeito a nossa isenção de suspeitas mútuas em nossas atitudes

cotidianas, pois não nos sentimos ressentidos com nosso vizinho pelo fato de agir como bem lhe apraz, nem lançamos olhares de desaprovação que, apesar de inofensivos, são desagradáveis de contemplar. Mas, enquanto desse modo evitamos gerar ofensas em nossas relações pessoais, em nossa vida pública somos impedidos de levar uma vida sem leis principalmente pelo medo, pois prestamos obediência às autoridades e às leis, sobretudo às leis que têm por finalidade o socorro aos oprimidos e àquelas que, embora não escritas, lançam sobre o transgressor uma ignomínia visível a todos os homens. (...) Utilizamos a riqueza mais como uma possibilidade de ação do que como um motivo de ostentação; e, entre nós, o fato de um homem admitir sua pobreza não constitui vergonha, mas a maior das vergonhas será não dar o melhor de si para evitá-la. E encontrareis, unidos nas mesmas pessoas, um interesse simultâneo pelas atitudes públicas e privadas; em outros de nós, que se dedicam basicamente aos negócios, não encontrareis nenhuma falta de discernimento nas questões políticas. Pois, para nós, o homem que não participa das questões públicas não é apenas alguém que só se ocupa de seus próprios interesses, mas um inútil; e nós, atenienses, decidimos por nossa própria conta as questões públicas ou, pelo menos, buscamos chegar a uma clara compreensão das mesmas, na crença de que não é o debate que constitui um obstáculo à ação, mas sim o fato de não se ter sido instruído pelo debate antes de chegar o momento de agir. (...) Em resumo, então, digo que, em seu conjunto, nossa cidade é a escola da Hélade.[51]

Em seu diálogo da *República*, Platão define a democracia não como governo do povo — ou como governo da "maioria", como faz Tucídides — mas como um governo dos pobres. "Quando os pobres vencem, o resultado é uma democracia. Eles matam alguns integrantes dos partidos oponentes, banem outros e asseguram aos restantes uma igual participação nos direitos civis e no governo, enquanto os funcionários geralmente são nomeados por sorteio."[52] A liberdade é, de fato, o princípio fundamental da democracia, mas essa liberdade nada mais é senão anarquia:

Em primeiro lugar, são todos livres. A liberdade e a livre expressão são abundantes por toda parte; todos podem fazer o que querem. (...) Desse modo, todo homem poderá organizar seu modo de vida tendo em vista a satisfação de seus prazeres.

O resultado será uma variedade de indivíduos maior que a encontrada em qualquer outra constituição. Assim, com seu padrão variado formado de toda espécie de pessoas, poderá ser a mais bela de todas. Muitas pessoas podem vê-la como a melhor, assim como as mulheres e as crianças poderiam admirar uma combinação de cores de diversos matizes na confecção de um traje. (...) [Em uma democracia] não és forçado a ocupar o poder, por mais competente que possas ser, ou a te submeteres ao poder, quando este não for do teu agrado; não precisas lutar quando teus concidadãos estiverem na guerra nem ficar em paz quando eles também o estejam, a menos que seja a paz o que queres; e, ainda que possas não ter o direito legal de ocupar uma magistratura ou participar de júris, mesmo assim poderás fazê-lo se for esse o teu desejo. Sem dúvida, uma vida maravilhosa e agradável à primeira vista. (...) Em uma democracia, deves ter observado de que modo os homens condenados à morte ou ao exílio se comportam e circulam em público sem que deles ninguém se dê mais conta do que se fossem espíritos invisíveis. Tamanha é a tolerância e superioridade para com as considerações mesquinhas; tamanho o desprezo por todos os admiráveis princípios que estabelecemos ao instituir nossa comunidade (...) uma democracia calca aos pés todos esses conceitos; com soberba indiferença para com o tipo de vida que um homem levou antes de entrar para a política, ela renderá homenagens a todo aquele que, simplesmente, chamar-se a si mesmo amigo do povo. (...) São essas, portanto, e outras semelhantes, as características de uma democracia, uma forma agradável de anarquia com muita variedade e uma peculiar espécie de igualdade que se estende tanto aos iguais como aos desiguais.[53]

Com relação ao tipo democrático de homem, diz Platão: "Sua vida não está sujeita a nenhuma ordem ou restrição e não existe nele o menor desejo de modificar uma existência que qualifica como agradável, livre e feliz. Isso descreve bem a vida de alguém cujo lema é liberdade e igualdade."[54]

Ninguém pode afirmar que esta seja uma descrição objetiva da idéia de democracia ou de sua efetiva concretização em Atenas. Trata-se de uma caricatura desenhada por um ferrenho inimigo. O ódio de Platão pela liberdade democrática manifesta-se na seguinte afirmação, que pretende ser um sério argumento contra a democracia: "A plena medida da liberdade popular é alcançada quando os escravos de ambos os sexos são tão livres quanto seus donos, que por eles pagaram, e eu

a forma de governo que, na Hélade, era considerada e apreciada como democracia. Até mesmo a politéico, isto é, um governo da maioria e exercido para o bem comum, ocupa apenas o terceiro lugar em seu esquema sêxtuplo de constituições, que distingue três formas de Estado: monarquia, aristocracia e politéia; e três formas más: tirania, oligarquia e democracia[67].

A interpretação teleológica da natureza por Aristóteles — uma conseqüência de sua metafísica — opõe-se diretamente à concepção mecanicista dos atomistas, que rejeitaram terminantemente as causas que eram fins ao mesmo tempo e, desse modo, se tornaram os fundadores da ciência moderna. Não por acaso, Demócrito, que junto com Leucipo desenvolveu a teoria antimetafísica dos átomos, declarou: "A pobreza na democracia é tão preferível à pretensa prosperidade na monarquia quanto a liberdade à escravidão."

Na Idade Média, a metafísica da religião cristã caminha de mãos dadas com a convicção de que a monarquia, a imagem da divina ordem do universo, é a melhor forma de governo. A teologia de Santo Tomás de Aquino é o exemplo clássico dessa coincidência de absolutismo filosófico e político. Em sua obra *De Regimine Principum*, diz ele:

> O objetivo de qualquer governante deve ser o de assegurar o bem-estar do Estado cujo governo está em suas mãos. (...) Mas o bem-estar e a prosperidade de uma comunidade residem na preservação de sua unidade. (...) Ora, é claro que aquela que é em si uma unidade pode mais facilmente produzir unidade do que aquilo que é uma pluralidade: do mesmo modo que o que é quente adapta-se melhor ao aquecimento das coisas. Assim, o governo de uma só pessoa tem maiores probabilidades de sucesso do que o governo de muitos. (...) Melhor é o que mais se aproxima de um processo natural, uma vez que a natureza sempre trabalha de melhor maneira. Na natureza, porém, o governo é sempre de um. Entre os membros do corpo existe um que põe todos os demais em movimento, qual seja, o coração: reside na alma uma faculdade preeminente, qual seja, a razão. As abelhas têm um rei e em todo o universo existe um Deus, Criador e Senhor de tudo. E isso está em absoluta concordância com a razão, uma vez que toda pluralidade deriva da unidade. Portanto, como o produto da arte nada mais é que uma imitação da obra da natureza e como uma obra de arte será tanto melhor quanto mais fiel for a reprodução de seu modelo natural, segue-se, necessariamente, que a melhor forma de governo para a sociedade humana é aquela exercida por um único indivíduo.[68]

As mesmas idéias estão presentes na *Summa Theologica*[69]. Nicolau de Cusa, por outro lado, que em sua filosofia declarou incognoscível o absoluto, defendeu, em sua teoria política, a liberdade e a igualdade do homens. Nos tempos modernos, Spinoza combinou seu panteísmo antimetafísico com uma franca preferência pelos princípios democráticos nos campos da moral e da política; o metafísico Leibniz, porém, defendia a monarquia. Os criadores ingleses do empirismo antimetafísico eram ferrenhos adversários do absolutismo político. Locke afirmou que a monarquia absoluta era incompatível com a sociedade civil e não podia, de modo algum, constituir uma forma de governo. Hume, que, sem dúvida, merece muito mais que Kant ser chamado o destruidor da metafísica, não foi tão longe quanto Locke, mas escreveu, em seu brilhante ensaio *Of the Original Contract*, que a aprovação do povo é o melhor fundamento de um governo e, em seu ensaio *Idea of a Perfect Commonwealth*, esboçou a constituição de uma república democrática. Kant, seguindo Hume, mostrou em sua filosofia da natureza a futilidade de qualquer especulação metafísica, mas em sua ética reintroduziu o absoluto que, tão sistematicamente, havia excluído de sua filosofia teórica. Da mesma maneira, sua atitude política não era muito consistente. Simpatizava com a Revolução Francesa e admirava Rousseau, mas vivia sob a monarquia absoluta do Estado policial prussiano e tinha de ser cauteloso em suas afirmações políticas. Portanto, não ousou expressar sua verdadeira opinião em sua teoria política. Hegel, por outro lado, o filósofo do espírito absoluto e objetivo, foi também um defensor da monarquia absoluta.

A democracia como relativismo político

Foi um discípulo de Hegel que, na luta contra o movimento democrático na Alemanha durante o século XIX, formu-

lou as palavras de ordem: Autoridade, não maioria! E, de fato, quando se acredita na existência do absoluto e, conseqüentemente, em valores absolutos, no bem absoluto — para usarmos a terminologia de Platão —, não será absurdo permitir que um voto majoritário decida o que é politicamente bom? Legislar, e isso significa determinar o conteúdo de uma ordem social, não de acordo com o que, objetivamente, é o melhor para os indivíduos sujeitos a essa ordem, mas de acordo com o que esses indivíduos, ou sua maior parte, correta ou incorretamente acreditam ser o melhor — essa conseqüência dos princípios democráticos de liberdade e igualdade só é justificável se não houver uma resposta absoluta à pergunta sobre o que é melhor, se não existir algo como um bem absoluto. Permitir que uma maioria de homens ignorantes decida, em vez de reservar a decisão ao único que, em virtude de sua origem ou inspiração divina, tem o conhecimento exclusivo do bem absoluto — não é esse o método mais absurdo quando se acredita que tal conhecimento é impossível e que, conseqüentemente, nenhum indivíduo isolado tem o direito de impor sua vontade aos outros. O fato de os juízos de valor terem apenas uma validade relativa — um dos princípios básicos do relativismo filosófico — implica que os juízos de valor opostos não estão nem lógica nem moralmente excluídos. Um dos princípios fundamentais da democracia é o de que todos têm de respeitar a opinião política dos outros, uma vez que todos são iguais e livres. A tolerância, os direitos das minorias, a liberdade de expressão e de pensamento, componentes tão característicos de uma democracia, não têm lugar em um sistema político baseado na crença em valores absolutos. Tal crença leva irresistivelmente — e sempre tem levado — a uma situação na qual aquele que pretende possuir o segredo do bem absoluto reivindica o direito de impor sua opinião e sua vontade aos outros, que estarão incorrendo em erro se com ele não concordarem. E errar, segundo essa concepção, é uma falta e, portanto, passível de punição. Se, contudo, admitir-se que somente os valores relativos são acessíveis ao conhecimento humano e à vontade humana, será justificável impor uma ordem social a indivíduos relutantes, desde que essa ordem esteja em harmonia com o maior número possível de indivíduos iguais, ou

seja, com a vontade da maioria. Pode ser que a opinião da minoria, e não da maioria, esteja correta. Unicamente em função dessa possibilidade, que só o relativismo filosófico pode admitir — a de que o que hoje é certo pode estar errado amanhã —, é que se deve permitir que a minoria expresse livremente sua opinião, dando-lhe uma plena oportunidade de tornar-se maioria. Somente se não for possível decidir, de um modo absoluto, o que é certo e o que é errado, será aconselhável discutir a questão, submetendo-a a uma solução conciliatória ao fim da discussão[70].

Esse é o verdadeiro significado do sistema político que chamamos democracia e que só podemos opor ao absolutismo político por ser ele relativismo político.[71]

Jesus e a democracia

No capítulo 18 do Evangelho de São João, descreve-se o julgamento de Jesus. Essa história simples, em seu estilo singelo, é uma das peças mais sublimes da literatura mundial e, sem que o pretenda, transforma-se em um trágico símbolo do antagonismo entre absolutismo e relativismo.

Foi por ocasião da Páscoa dos judeus que Jesus, acusado de se fazer passar pelo filho de Deus e rei dos judeus, foi levado diante de Pilatos, o procurador romano. E Pilatos ironicamente perguntou a Jesus, que aos olhos do romano não passava de um pobre coitado: "Então és o rei dos judeus?" Mas Jesus tomou muito seriamente a pergunta, e, dominado pelo fervor de sua missão divina, respondeu: "Tu dizes que sou rei. Para isso nasci e para isso vim ao mundo, a fim de dar testemunho da verdade. Todo aquele que é da verdade ouve a minha voz." E então Pilatos perguntou: "Que é a verdade?" E porque ele, o cético relativista, não sabia o que era a verdade, a verdade absoluta na qual acreditava esse homem, optou — de modo muito coerente — por um procedimento democrático, submetendo a decisão do caso ao voto popular. Conta-nos o Evangelho que ele se voltou novamente para os judeus e lhes disse: "Não vejo nele crime algum. Mas é costume entre vós que eu liberte um dos vossos por ocasião da Páscoa. Quereis,

pois, que eu vos liberte o rei dos judeus?'' Então gritaram todos, novamente: ''Não este, mas Barrabás!'' E o Evangelho acrescenta: ''Ora, Barrabás era um ladrão.''

Para os que acreditam no filho de Deus e rei dos judeus como testemunha da verdade absoluta, esse plebiscito é sem dúvida um poderoso argumento contra a democracia. E nós, cientistas políticos, devemos aceitar esse argumento, mas apenas sob uma condição: a de que estejamos tão convencidos de nossa verdade política a ponto de impô-la, se necessário, com sangue e lágrimas — que estejamos tão convencidos de nossa verdade quanto estava, de sua verdade, o filho de Deus.

CAPÍTULO II

Democracia e religião

A democracia como problema da justiça

O exame precedente da base filosófica da democracia não se volta, e nem poderia voltar-se, para uma justificação absoluta desse tipo de organização política; não tem a intenção, e nem poderia tê-la, de provar que a democracia é a melhor forma de governo. É uma análise científica, o que equivale dizer objetiva, de um fenômeno social e não a sua avaliação no sentido de pressupor-se um valor social como incondicionalmente válido e a demonstração de que a democracia seja a realização desse valor. Tal justificação não é possível do ponto de vista de uma ciência política incapaz de reconhecer um valor social definido à exclusão de outro, mas pode apenas afirmar que, na realidade social, é possível reconhecer valores sociais diferentes e contraditórios, e examinar os meios apropriados para sua realização. Pois a relação entre meios e fim é uma relação entre causa e efeito, objetivamente determinável pela ciência, ao passo que o reconhecimento de um fim como valor supremo, que em si não é um meio para um fim ulterior, encontra-se além do conhecimento científico. Portanto, uma teoria científica da democracia só pode sustentar que essa forma de governo tenta pôr em prática a liberdade juntamente com a igualdade do indivíduo e que, *se* esses valores devem ser postos em prática, a democracia é o meio apropriado; isso implica que se outros valores além da liberdade e igualdade dos membros individuais da comunidade devem ser postos em prática, como, por exemplo, o poderio da nação, a democra-

cia pode não ser a forma apropriada de governo. Isto, sem dúvida, é somente uma justificação condicional — caso seja realmente uma justificação — da democracia, a única justificação que pode permitir-se uma filosofia relativista baseada na ciência e não na religião ou na metafísica. Deixa a decisão sobre o valor social a ser posto em prática a cargo do indivíduo atuante na realidade política. Não tira, e nem pode tirar, de seus ombros o peso dessa séria responsabilidade.

Esta é, em última análise, a razão pela qual uma filosofia relativista do valor se depara com uma resistência tão vigorosa. Pois muitas pessoas não são capazes, nem estão dispostas, a aceitar a responsabilidade da decisão sobre o valor social a ser posto em prática, sobretudo em uma situação na qual sua decisão pode ter conseqüências fatais para o seu bem-estar pessoal. Portanto, tentam transferi-la de sua própria consciência para uma autoridade extrínseca com competência para dizer-lhes o que é certo e errado, para dar uma resposta à sua pergunta: o que é a justiça? — em busca de uma justificação incondicional em cujos termos anseiam por apaziguar sua consciência. Tal autoridade é por eles encontrada na religião. Esse fato explica a firme ascensão do movimento intelectual contrário ao positivismo racionalista e ao relativismo e voltado à metafísica religiosa e ao Direito natural, tão característicos de nossa época de intensas tensões políticas. A teologia cristã, na vanguarda desse movimento, oferece uma defesa da democracia que promete ser mais eficaz do que a justificação problemática, porque condicional, implícita em uma teoria meramente científica do positivismo jurídico e político. Do ponto de vista da teologia cristã, o problema da democracia é apresentado, e supostamente resolvido, como um problema de justiça divina, vale dizer, absoluta, ou, o que vem a dar no mesmo, de Direito natural cristão. Dentre os produtos mais significativos da recente teologia democrática estão os escritos de dois eminentes teólogos protestantes: *Gerechtigkeit: Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*[1], do suíço Emil Brunner, e *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense*[2], do norte-americano Reinhold Niebuhr. Um representante característico da moderna filosofia política católica é o pensador francês Jacques Maritain, que, em seu livro *Christianisme et démocratie*[3], tenta provar a existência de uma ligação essencial entre democracia e religião, do ponto de vista católico. Pretendo apresentar, a seguir, uma análise crítica das principais idéias desses escritores, não apenas para demonstrar que a teologia cristã também só é capaz de justificar a democracia como um valor relativo, mas também — e em primeiro lugar — examinar a pretensão da teologia em fornecer uma base para a democracia, o que tenta provar através da demonstração de que existe uma relação essencial entre democracia e religião cristã.

Tanto Brunner quanto Niebuhr começam sua cruzada contra o positivismo relativista ou secularismo cético, na terminologia de Niebuhr, com a acusação de que essa atitude intelectual é responsável pelo totalitarismo, especialmente pelo nacional-socialismo. Tal argumento tem um papel muito importante no movimento anti-relativista e é adotado não só pelos teólogos, a favor da religião, mas também por pensadores não ligados a nenhuma religião histórica específica, a favor da especulação metafísica em geral. Merece, portanto, um cuidadoso exame.

O positivismo relativista responsável pelo totalitarismo

Brunner escreve que "O mundo inteiro clama por justiça"[4], e esse desejo de justiça "é um fator constante em toda a história humana"[5]. O sentido de justo e injusto, presente em todos, deve ser transformado em um pensamento claro, no princípio de justiça; e esse princípio está implícito na "concepção do Direito natural cristão. É a concepção da justiça como eterna, sobrenatural e absolutamente válida"[6]; "foi a concepção ocidental de justiça ao longo de dois mil anos". Mas desintegrou-se. Foi "o positivismo do século XIX, com sua negação do metafísico e do sobre-humano, que destruiu a idéia de justiça ao proclamar a relatividade de todas as concepções de justiça. Assim, a idéia de justiça foi despojada de toda dignidade divina e o Direito viu-se abandonado aos caprichos da vontade humana. A concepção de que a justiça é, por sua na-

tureza, relativa, tornou-se o dogma dos juristas"[7]. Em conseqüência dessa desintegração da idéia de justiça, Brunner declara:

> Era de esperar que, um dia, um poder político desprovido de quaisquer escrúpulos religiosos se descartasse dos últimos vestígios da idéia tradicional de justiça e proclamasse a vontade do poder dominante como o único cânon de apelação nas questões relativas ao Direito. O Estado totalitário é, única e exclusivamente, positivismo legal na prática política, a revogação efetiva da idéia clássica e cristã de um "Direito natural" divino. Se não existir nenhum critério divino de justiça, não existirá também nenhum critério para o sistema jurídico instituído por um Estado. Se não existir uma justiça que transcenda o Estado, o Estado poderá proclamar, como lei, tudo o que quiser; não se coloca limite algum à sua arbitrariedade, a não ser o seu poder concreto de colocar em vigor a sua vontade. Se o fizer na forma de um sistema com coerência lógica, estará satisfazendo à única condição à qual a legalidade do Direito está ligada na concepção formalista do Direito. O Estado totalitário é o resultado inevitável da lenta desintegração da idéia de justiça no mundo ocidental.[8]

O Estado totalitário, esse "monstro de injustiça"[9], não é "a invenção de um punhado de criminosos em grande estilo", mas "a inevitável conseqüência" de um "positivismo vazio de fé e inimigo da metafísica e da religião", "o resultado inevitável da perda, por parte do homem, da fé em uma lei *divina*, em uma justiça eterna. A alternativa, porém, é claramente visível. Ou existe um critério válido, uma justiça que se coloca acima de nós todos, um desafio apresentado *a* nós, e não *por* nós, uma norma padronizada de justiça a que estejam submetidos todos os Estados e sistemas jurídicos, ou não existe justiça alguma, mas somente o poder organizado de um modo ou de outro e instituindo-se como lei"[10]. Isso significa: se não existir justiça absoluta, não existirá justiça nenhuma. A justiça é, por sua própria natureza, um valor absoluto, e só um valor postulado por Deus pode ser absoluto.

A conseqüência dessa concepção — oposta ao positivismo relativista — seria a de que só pode haver uma justiça, a justiça absoluta e divina, e não também outra justiça, esta simplesmente relativa. Se a justiça é, por sua própria natureza en-

quanto valor divino, absoluta, uma justiça relativa é uma contradição em termos. A teologia só poderá rejeitar o positivismo relativista em geral e uma teoria relativista da democracia em particular se aceitar essa conseqüência. Contudo, Brunner reconhece, além da justiça divina absoluta, uma justiça relativa, a justiça humana do Direito positivo. Ele diz: "É verdade que todos os sistemas sociais que nós seres humanos criamos são apenas relativamente justos."[11] O Direito positivo só é relativamente justo porque sua tentativa de ser justo nunca pode alcançar seu objetivo. Pois é a justiça absoluta

> que o melhor das leis humanas se esforça por expressar, ainda que, nessa tentativa, nunca alcance seu objetivo. Constitui, portanto, o elemento em perpétua maturação em todos os sistemas humanos. Contudo, é tolo e equivocado afirmar que a justiça é uma coisa relativa porque nenhum sistema humano pode expressar plenamente essa lei de justiça. Seria tão irracional quanto afirmar que a noção de linha reta é relativa porque até hoje nenhum ser humano foi capaz de traçar uma linha reta. É exatamente porque somos capazes de conceber uma linha absolutamente reta que podemos afirmar que homem algum jamais traçou uma linha reta. É exatamente por conhecermos a lei da justiça absoluta que podemos dizer que todas as leis humanas são meras aproximações do verdadeiramente justo.[12]

Portanto existem, de acordo com essa teologia, duas justiças: uma justiça divina absoluta e uma justiça humana relativa.

O argumento lançado contra o positivismo relativista, o de que essa filosofia torna possível o Estado totalitário e que "se a teoria positivista do Direito estiver correta, não há possibilidade de combater o Estado totalitário como um monstro de injustiça"[13], é um argumento político e, enquanto tal, mesmo que fosse verdadeiro, nada poderia provar contra o relativismo enquanto princípio epistemológico. A proposição de que só os valores relativos são acessíveis ao conhecimento humano não pode ser invalidada pela proposição de que existem males neste mundo, sobretudo males sociais, quer dizer, fatos que algumas pessoas condenam como males, ao passo que outras — como no caso do Estado totalitário — louvam-nos por serem bons e até mesmo como a realização de uma justiça supe-

rior. Uma afirmação pode ser verdadeira ainda que a crença em sua verdade possa ter efeitos que, de um ponto de vista ou de outro, possam ser vistos como nocivos, do mesmo modo que uma afirmação pode ser falsa, ainda que a crença equivocada em sua verdade possa ter conseqüências que, de um ponto de vista ou de outro, possam ser vistas como benéficas. Daí a famosa doutrina platônica das mentiras úteis. Além disso, a afirmação de Brunner de que o relativismo é responsável pelo Estado totalitário está em franca contradição com o fato inegável de que a justificação clássica do Estado totalitário, como já mostramos aqui, é oferecida exatamente por aquela filosofia que, mais que qualquer outra, tem rejeitado o relativismo e afirmado categoricamente a existência transcendental dos valores absolutos — a doutrina das idéias de Platão, com base na qual o filósofo esboçou a constituição de seu Estado ideal, que é, em todos os aspectos, uma autocracia totalitária. Assim, os ideólogos totalitários sempre se reportaram ao absolutismo filosófico de Platão, reconhecendo no Estado platônico o modelo de seus esquemas políticos. Brunner não é muito coerente a esse respeito, pois, em outro contexto, responsabiliza a Igreja pelo Estado totalitário. Diz ele:

> A Igreja, que hoje protesta, e com razão, contra a opressão que sofre nas mãos do Estado totalitário, faria bem em lembrar-se de quem primeiro deu ao Estado o mau exemplo da intolerância religiosa ao usar o braço secular para defender, pela força, o que só pode brotar de um ato livre da vontade. A Igreja deve sempre lembrar-se, com vergonha, de que foi o primeiro mestre do Estado totalitário em quase todos os seus aspectos.[14]
>
> A Igreja deu um exemplo ao Estado totalitário ao usar o Estado para intervir na vida privada — inquisição, polícia moral, monopólio da propaganda, perseguição de dissidentes e uniformidade compulsória são coisas que, em grande parte, devem ser-lhe imputadas.[15]

Isso é verdade. Mas a Igreja pôde ser "o mestre do Estado totalitário em quase todos os seus aspectos" não porque representava "um positivismo destituído de fé e inimigo da metafísica e da religião", mas por ter ensinado exatamente o contrário: a crença em uma justiça absoluta.

A afirmação de Brunner de que a justiça imperfeita (e, nesse sentido, apenas relativa) do Direito positivo não nos permite inferir a existência apenas de uma justiça relativa, e não uma justiça absoluta, tem por base uma falsa analogia. Não se pode comparar a idéia de justiça absoluta com a noção de uma linha reta e o apenas relativamente justo Direito positivo com uma linha reta concretamente traçada. Pois a justiça absoluta é a idéia de um valor, ao passo que uma linha reta é uma noção de geometria, isto é, de uma ciência voltada para a realidade. Essa noção é concebível e pode ser definida de forma racional e inequívoca, ainda que uma linha reta que corresponda plenamente à definição não possa, na verdade, ser traçada. Assim como a essência de Deus, porém, a idéia de justiça absoluta está além do conhecimento humano; não é concebível e racionalmente definível, não sendo, portanto, definida por Brunner, que se limita a afirmar ter dela conhecimento. Mas não pode provar que aquilo que — de acordo com sua afirmação — conhece da justiça absoluta forme o conteúdo da vontade de Deus. O que ele apresenta como seu conhecimento da justiça absoluta é muito contraditório e distante do "claro pensamento" no qual tem de se transformar, segundo sugestão do próprio Brunner, o vago senso que todos têm do que é justo e injusto. Ele interpreta erroneamente o positivismo relativista ao atribuir a essa filosofia a consideração de que o Direito positivo é apenas relativamente justo por não corresponder por inteiro à justiça absoluta. Essa consideração na verdade pressuporia a existência de uma justiça absoluta. O positivismo relativista considera o Direito positivo como apenas relativamente justo pelo fato de o mesmo assumir que uma justiça absoluta é incognoscível; que podemos ter uma crença religiosa no absoluto, ou seja, em Deus, mas que não podemos compreendê-lo; que este se encontra, por sua própria natureza, além do conhecimento humano, não sendo, portanto, um objeto possível da ciência, a qual não pode ter nada a ver com o absoluto em geral e a justiça absoluta em particular.

A teologia da justiça de Emil Brunner

É evidente que, se de fato existe uma justiça absoluta, só pode existir uma única justiça absoluta. Se existirem duas justi-

ças, nenhuma delas pode ser absoluta. Não obstante, Brunner distingue não apenas uma justiça absoluta e uma justiça relativa, mas também dois tipos de justiça absoluta. A justiça "terrena" ou "secular", "a justa atribuição, a cada homem, do que lhe é devido", a justiça do *suum cuique*, o princípio de pagar o bem com o bem e o mal com o mal, a justiça da retribuição, a "justiça das instituições deste mundo", a "justiça dos sistemas sociais", a justiça da "politéia", por um lado, e, por outro, a "justiça celeste", a "retidão de Deus", a "justiça bíblica", a "justiça da fé", que retribui o mal com o bem e perdoa o pecador setenta vezes sete, o princípio do amor divino. Em seguida, declara que, em seu livro, só vai abordar a justiça terrena, e não a celeste. A "justiça das instituições deste mundo" — "é esta a justiça que a presente obra tem por tema. Nosso objetivo é averiguar sua origem e natureza, descobrir o princípio pelo qual o procedimento justo se distingue do injusto, a crítica justa da injusta, os salários justos dos injustos, um Estado justo de um injusto"[16]. Se o problema da democracia é um problema de justiça, é através dessa justiça terrena, e não da celeste, que se vai resolver a questão de a democracia ser ou não um sistema social justo. Mas como é possível lidar com a justiça terrena sem lidar com a celeste, como é possível distinguir entre uma ordem social justa e uma injusta, sem fundamentar essa distinção na justiça celeste, e isso só pode significar justiça divina, se, como enfatiza Brunner, somente a norma sagrada da justiça divina e eterna constitui o critério pelo qual podemos avaliar o valor das instituições, o fio de prumo que nos permite alinhar o que construímos?[17] Como pode Brunner recusar-se a lidar com a "justiça da fé" se a desintegração da justiça, como afirma, é o resultado da perda, por parte do homem, da "fé em uma lei *divina*", de um positivismo "destituído de fé" e inimigo da metafísica e da religião? Se uma justiça "secular", como a "justiça das instituições deste mundo", deve ser diferenciada de uma justiça "celeste", como a "justiça da fé", devemos assumir que, com a primeira, pretende-se indicar a justiça de uma ordem social instituída pelo homem na terra, em oposição a uma ordem divina instituída por Deus no céu. A justiça é "terrena" na medida em que remete às coisas terrenas, às coisas deste

mundo, sobretudo às ordens sociais instituídas pelo homem. A justiça é "celeste" na medida em que remete às coisas celestiais, coisas que não pertencem a este mundo. Portanto, o conhecimento restrito à justiça terrena ou secular só pode ser o conhecimento de uma justiça relativa. É essa exatamente a concepção do positivismo relativista, que se recusa a lidar com uma justiça celeste e restringe o conhecimento às coisas terrenas, em particular às ordens sociais humanas às quais essa filosofia — do mesmo modo que a teologia social de Brunner — só atribui justiça relativa.

A partir de um exame mais detalhado, porém, percebe-se que a justiça "terrena" ou "secular" que Brunner opõe à justiça "celeste", a "justiça da fé, a retidão de Deus", também é, de acordo com sua opinião, uma justiça divina e sobrenatural. Diz ele: "A idéia de justiça e o conceito de uma lei de justiça divina são exatamente a mesma coisa."[18] A justiça das instituições deste mundo é uma justiça divina, pois este mundo é criado por Deus; a ordem deste mundo, a ordem da natureza, é a expressão da vontade de Deus:

> Para o que acredita no Deus da revelação das Escrituras, as ordens da natureza são criações da vontade divina. Elas devem sua existência e seu modo de ser ao fato de terem sido "chamadas" à existência por Deus. "E disse Deus: faça-se; e assim foi feito." "Pois ele falou e assim foi feito; ordenou e foi obedecido." Deus não é um *logos* imanente do mundo, mas o legislador do mundo. A lei do mundo é a manifestação de uma vontade criativa, e a lei da justiça é também a lei de uma vontade divina. Nos fundamentos do *suum cuique* encontra-se a ordem da criação, a vontade do Criador que determina o que a cada homem é devido. A lei, a ordem da criação, é aquela ordem primeira à qual, ainda que involuntariamente, recorre todo homem que tem o pensamento da justiça. Aquilo que é vagamente apreendido pelo senso de justiça do homem simples — o senso comum de justiça — é mostrado, por revelação divina, como a ordem instituída pelo Criador.[19]

A justiça que dá a cada um o que lhe é de direito, a justiça da retribuição — e é esta a "justiça terrena" — é a "lei de justiça divina". Ela "remete a uma atribuição primeira, ao ato da criação por meio do qual se dá a cada homem o que

lhe é de direito". Essa "ordem da criação" em que se manifesta a vontade do criador constitui, segundo Brunner, a "lei cristã da natureza"[20]. É "a ligação entre a natureza e a vontade de Deus, firmemente arraigada na fé na criação, graças à qual os teólogos e juristas cristãos puderam apropriar-se do conceito da *lex naturae* e a da *jus naturae*, da lei da natureza"[21]. Segundo Brunner, portanto, são duas as justiças divinas absolutas, e não apenas uma: a justiça divina da lei que retribui o mal com o bem e a justiça divina da retribuição, a justiça do *suum cuique*, que retribui o bem com o bem e o mal com o mal. É difícil entender por que a primeira é chamada "divina" e a segunda de "terrena", uma vez que ambas têm origem em Deus, e portanto no céu, em uma esfera transcendental, e ambas expressam uma vontade divina e sobrenatural. O próprio Brunner diz, com relação à justiça que denomina "terrena", isto é, a justiça da ordem da criação divina, que opõe à justiça "celeste": "Essa ordem fundamental é, por sua própria natureza, sobre-humana, sobrenatural e eterna."[22] Como pode uma justiça "terrena" estar além de tudo o que é "terreno", ou seja, humano, natural e limitado pelo tempo? Para um não-teólogo, é absolutamente impossível compreender de que modo o princípio de retribuição, a norma segundo a qual aquele que pratica o mal deve ser punido pode ser vista como justiça absoluta, se o princípio contrário, o princípio do amor, segundo o qual quem pratica o mal não deve ser punido, mas sim perdoado, é também reconhecido como justiça absoluta, e de que modo os dois princípios, que se excluem mutuamente, podem constituir a vontade da mesma autoridade absoluta[23]. Como, porém, o problema da democracia só se encontra na esfera de uma das duas justiças absolutas, a justiça terrena, sua relação extremamente problemática com a outra, a justiça celeste, pode ser deixada fora de questão. Nosso único interesse é a relação entre essa justiça divina e absoluta que Brunner chama justiça "terrena", por um lado, e, por outro, a justiça relativa das ordens sociais instituídas pelo homem em geral e pelo Direito positivo em particular. Pois a democracia é uma ordem social instituída pelo homem para o homem, e, enquanto ordem jurídica, constitui um Direito positivo.

A doutrina cristã do direito natural

A afirmação de que existe uma justiça absoluta implica, necessariamente, o pressuposto de que é possível conhecer essa justiça. Pois, fosse a justiça absoluta incognoscível, não seria admissível afirmar sua existência. Se, como Brunner evidentemente admite, a justiça divina absoluta da ordem primeira da criação, o Direito natural cristão, pode ser conhecida — e a obra de Brunner é uma tentativa de apresentá-la —, coloca-se a questão relativa ao motivo pelo qual essa justiça terrena não se realiza aqui na terra e do motivo pelo qual o homem, apesar de conhecer, ou pelo menos ser capaz de conhecer, a justiça absoluta, só põe em prática uma justiça relativa. Se o motivo da justiça apenas relativa das instituições humanas não estiver no fato de que a justiça absoluta é desconhecida ou incognoscível, a única resposta possível será a de que a justiça absoluta não pode realizar-se na terra por não ser aplicável à realidade social, que, por sua própria natureza, escapa ao controle por uma ordem de justiça absoluta. Ainda que essa resposta esteja sujeita à objeção de que uma ordem não aplicável à realidade social não pode ser a justiça reivindicada pelo homem que vive nessa realidade, é esta, não obstante, a resposta dada pela teologia social de Brunner. Diz ele:

> Todo Direito natural e toda teoria de justiça fundamentados em uma lei de justiça divina e absoluta são estáticas por sua própria natureza. Nesse sentido, a própria imutabilidade da lei divina é decisiva. Nessa acepção do termo, justiça é aquilo que está firmemente estabelecido e é para sempre inalterável. Contudo essa imutabilidade opõe-se, em certo sentido, ao eterno fluxo da história. Qualquer pessoa cujo pensamento é dirigido pela realidade humana, concreta e em contínua mutação, percebe *qualquer* tipo de Direito natural e, portanto, *qualquer* forma de justiça imutável, como ultrajante à vida. O que ontem era justo pode ser hoje uma crassa injustiça. (...) A justiça, portanto, deve acompanhar a mutabilidade da vida.[24]

Brunner admite que essa percepção "confere uma certa justificação à afirmativa de que toda justiça é relativa"[25]. Trata-se, na verdade, de muito mais que "uma certa" justifi-

cação — estamos diante de uma absoluta justificação do relativismo. Brunner chega ao ponto de afirmar que "*deve* haver uma diferença, quando não uma antítese, entre o Direito positivo e o Direito natural. Conseqüentemente, a noção de justiça sofre, necessariamente, uma modificação em sua aplicação ao Direito positivo do Estado. Por ora, poderíamos definir essa modificação como uma mitigação devida a seu ajustamento à realidade concreta. Nasce a justiça relativa"[26]. Mas como pode uma ordem estática, ou seja, uma ordem que pressupõe permanência e portanto só se aplica a uma condição na qual não se verifique modificação alguma, adaptar-se a uma condição de infinita mudança? A justiça relativa não é, e não pode ser, uma adaptação da justiça absoluta à realidade social; é a substituição da inaplicável justiça absoluta pela justiça relativa. Muito corretamente, diz Brunner:

> A justiça absoluta não seria justa, mas injusta, enquanto sistema de Direito do Estado no âmbito de uma determinada realidade. Não se prestaria ao objetivo ao qual a justiça deve prestar-se — isto é, a submissão à lei divina da vida, mas teria exatamente o efeito contrário. No sistema do Direito positivo, a justiça relativa é superior à justiça absoluta, pois esta, já de início, não seria nada além de uma ficção, uma mentira e um ultraje à vida.[27]

Isso significa que, do ponto de vista do homem e do esforço deste em controlar suas relações sociais, um princípio que pretende ser justo, mas que ele deve ver como "uma ficção, uma mentira e um ultraje à vida" não corresponde a justiça alguma. Se todos "os sistemas sociais que nós seres humanos criamos só são relativamente justos", tal sistema relativamente justo não é, como sustenta Brunner, "possível somente se nos orientarmos por uma idéia de justiça absoluta, se alinharmos o que construímos com o prumo da justiça divina"[28]; pois não podemos nos orientar por uma ficção, uma mentira e um ultraje à vida; tampouco pode uma justiça que não passa de ficção, mentira e ultraje à vida ser o prumo segundo o qual vamos alinhar aquilo que construímos. O que a teologia social de Brunner tem a dizer sobre a relação entre justiça absoluta e realidade social equivale, exatamente, à afirmação do positivismo relativista: tal justiça absoluta não existe; o que existe como ordem normativa, ou seja, o que é válido, é o Direito positivo, o que significa apenas uma justiça relativa.

Ao discutir a relação entre o Direito natural divino e o Direito positivo do Estado, Brunner diz, em conformidade com a doutrina do Direito natural dos partidários da Reforma e seus seguidores nos séculos a XVII e XVIII, que, do fato de um Direito positivo estar em conflito com o Direito natural, sendo portanto injusto, não se segue que o Direito positivo não deva ser obedecido: "Nenhum Direito do Estado pode tolerar uma competição desse tipo, apresentada por um segundo sistema jurídico. As leis do Estado que estão em vigor devem ter um monopólio da força coercitiva de Direito; se a segurança jurídica do Estado deve permanecer inabalável, o Direito natural não deve reivindicar nenhuma força coercitiva de Direito."[29] Qual, então, a função de um Direito natural que não é válido? Sua função, segundo Brunner, é "a de um critério". Contudo, se a justiça absoluta do Direito natural cristão remete a circunstâncias nas quais não se verifica modificação alguma, não pode servir de critério de justiça de uma ordem dinâmica que se aplica a uma realidade social em permanente transformação. Essa teologia social tenta, em vão, diferenciar-se do positivismo relativista que com tanta veemência rejeita.

Ainda que Brunner enfatize o caráter estático da justiça divina e absoluta do Direito natural cristão, a partir do qual infere seu antagonismo com o Direito positivo, apenas relativamente justo devido a esse antagonismo, os princípios que apresenta como os do Direito natural cristão não são, de modo algum, essencialmente estáticos, e sem dúvida não se antagonizam necessariamente com o Direito positivo. São, pelo contrário, perfeitamente praticáveis no Direito positivo e, em grande parte, efetivamente praticados. Tais princípios são: a liberdade de prática religiosa, o direito humano à vida, ainda que restrito pelo direito que tem a comunidade de infligir a pena de morte e impor o serviço militar obrigatório, o direito à propriedade privada, o direito do homem conseguir seu sustento com o trabalho que realiza na terra com suas próprias mãos, e o direito da criança a um desenvolvimento adequado[30].

Brunner pretende deduzir esses direitos da "ordem da criação", que é a ordem da natureza tal como criada por Deus e reveladora de sua vontade absolutamente justa. Isso significa que Brunner, a despeito de sua oposição à doutrina racionalista do Direito natural, e exatamente como fizeram os seguidores dessa doutrina, tenta deduzir da natureza o princípio de uma ordem social justa.

É muito surpreendente que uma teologia cristã não encontre a justiça absoluta de Deus nas Escrituras, as quais, se na verdade constituem alguma forma de revelação, revelam a Sua justiça; mais surpreendentes ainda são os argumentos com os quais Brunner pretende justificar sua exclusão das Escrituras.[31] Tais argumentos não têm, aqui, interesse algum. De um ponto de vista não-teológico, é bastante compreensível que não se faça das Escrituras a base de uma moderna teoria da justiça. Pois o que o Velho Testamento nos diz sobre a justiça de Deus, sobretudo o primitivo princípio do "olho por olho, dente por dente", é repulsivo à moralidade cristã de nosso tempo e conflitua abertamente com a exortação de Cristo de que amemos inclusive o malfeitor, o que dificilmente se pode aplicar na realidade social. No que diz respeito à justiça política, a vontade de Deus revelada através de Moisés, bem como de Cristo, aponta sem dúvida para uma teocracia, quer seja esta concebida como o reino histórico de Davi, quer como o futuro Reino de Deus na terra. Hoje em dia, até mesmo os teólogos relutam em afirmar a teocracia como a melhor forma de governo.

Se a revelação das Escrituras não contém uma resposta à questão da justiça divina, então, na verdade, a revelação da vontade de Deus na natureza fica sendo a única fonte possível. Mas como encontrar a vontade de Deus na natureza, ou — formulando mais corretamente — o que podemos deduzir do pressuposto fundamental da teologia cristã de que a natureza, do modo como ela realmente existe e é por nós conhecida, é criada e governada por Deus, que "Deus é o legislador do mundo"[32], como diz o próprio Brunner? Se existe alguma conclusão que se possa extrair do pressuposto fundamental da teologia cristã com referência à questão da justiça política, apenas poderia tratar-se de uma conclusão negativa. Conquanto

o governo do mundo por Deus seja considerado o tipo ideal de governo — e esse é um argumento freqüentemente usado — a democracia não é uma forma justa de governo[33]. No governo divino, os homens não têm participação. Mas, diante do fato de que, na verdade, existem não apenas governos autocráticos, mas também governos democráticos, e que estes últimos, a exemplo dos governos autocráticos, só podem existir através da vontade de Deus, a conclusão antidemocrática não é convincente. Na verdade, não é possível nenhuma conclusão relativa à justiça ou injustiça das instituições sociais, pois a conseqüência inevitável do pressuposto fundamental é a de que tudo quanto existe, existe pela vontade de Deus e que a existência sem, ou contra, a vontade de Deus é inconcebível. Conseqüentemente, o pressuposto fundamental de uma interpretação teológica da natureza é eliminado enquanto base de uma doutrina da justiça que faz distinção entre fenômenos sociais bons e maus. A teologia cristã só pode fundamentar essa distinção na revelação das Escrituras, no relato que o Gênese faz da queda do homem, o mito do mal que se introduz no mundo divino. É a doutrina das duas naturezas, uma anterior e outra posterior à queda do homem. Trata-se de um pré-requisito indispensável a qualquer teologia moral e, por conseqüência, também da teologia de Brunner:

> O mundo secular, a vida que a justiça tem de regular, não é apenas o mundo criado por Deus, mas um mundo que afastou-se da ordem da criação. A natureza humana, como sabemos, não é simplesmente a natureza humana criada por Deus, mas uma natureza cujo núcleo e centro afastou-se de Deus. Portanto, é duplo o conceito de natureza na doutrina cristã, no sentido de denotar tanto a ordem original quanto a que se afastou e violou a ordem original.[34]

Mas o conceito de uma natureza ou mundo não criados por Deus está em contradição com o pressuposto fundamental de um mundo ou uma natureza criados por Deus. Não pode ser inferido desse pressuposto, da revelação da vontade de Deus na natureza, mas somente de uma revelação com base nas Escrituras. Portanto, e impossível fundamentar uma doutrina teológica da justiça em algo além da revelação bíblica,

ou seja, nos ensinamentos de Moisés e Jesus. Qualquer tentativa de inferir princípios de justiça divina da "ordem da criação", ou seja, da natureza, envolve a falácia lógica que consiste em concluir, daquilo que *é*, aquilo que *deve* ou *não deve* ser. Os princípios objetivos de justiça, segundo se alega inferidos da natureza, são, na verdade, juízos de valor extremamente subjetivos projetados na natureza e, se a natureza é interpretada como uma expressão da vontade de Deus, tais princípios são imputados pelo intérprete à intenção do divino criador. Isso se aplica a todas as doutrinas de Direito natural, especialmente à teologia de um Direito natural cristão de Brunner. Uma vez que Brunner, enquanto teólogo protestante, aprova os sistemas econômicos e políticos estabelecidos no mundo ocidental, identifica os princípios que regem os mesmos na ordem divina da criação; uma vez que desaprova os sistemas econômicos e políticos do comunismo, não hesita em afirmar que tal sistema é contrário à vontade de Deus. Nosso interesse, aqui, reside unicamente na aplicação dessa teologia da justiça ao problema da democracia.

Liberdade e igualdade segundo a teologia protestante

Uma vez que a idéia de democracia é a idéia de liberdade combinada com a idéia de igualdade, devemos, antes de mais nada, conhecer o que a teologia cristã tem a ensinar no que diz respeito a essas duas idéias. De nossa análise dos fundamentos intelectuais das formas antagônicas de governo segue-se que a liberdade é o fator primordial, e a igualdade apenas um fator secundário, da estrutura da democracia. Portanto, é significativo que, de acordo com a teologia social de Brunner, "na compreensão cristã do homem, o fato cardinal não é a liberdade, mas a relação do homem com Deus, a soberania de Deus"[35]. A relação do homem com Deus consiste na sujeição deste à vontade soberana de Deus, determinando a obrigação humana da obediência incondicional. Ainda que Brunner tenha de demonstrar a existência de uma liberdade humana compatível com a sujeição a Deus, e ainda que tente distinguir essa liberdade da fé de uma outra, da liberdade da justiça

cristã — que abordaremos mais tarde —, sua ênfase apóia-se mais no princípio de igualdade do que no de liberdade. Brunner faz uma distinção bastante correta entre a igualdade meramente formal[36] dos homens, que consiste no fato de estarem todos igualmente sujeitos à lei, a igualdade perante a lei, e a igualdade de tratamento, o princípio segundo o qual os homens "*devem* ser tratados da mesma forma"[37]. Mas ele tem consciência do fato de que, na verdade, os homens não são iguais. "Os seres humanos *nunca* são iguais. A igualdade de tratamento só é possível porque, e na medida em que, a desigualdade efetiva é posta de lado e desprezada como insignificante."[38] Portanto, a questão decisiva no que diz respeito à justiça do tratamento é: que desigualdades são tão insignificantes que devam ser ignoradas ao se conferir direitos e impor deveres aos homens e que desigualdades são tão essenciais que devam ser levadas em consideração ao se estabelecer uma ordem social? A essa pergunta, Brunner afirma, com grande ênfase, que só a religião tem uma resposta:

> É uma falácia acreditar que a proposição "Os homens são iguais em essência" baseia-se na percepção. A simples percepção não nos diz nada sobre o essencial ou não-essencial. Diz-nos apenas, e sempre, que os homens são iguais *e* desiguais. Mas nenhuma experiência pode nos dizer se aquilo que é igual em todos é essencial ou não — essencial no sentido de constituir o único fator a ser levado em conta na distribuição de alguma coisa, de tal modo que o tratamento igual seja tratamento justo. Trata-se, pelo contrário, de uma convicção de fé.[39]

Portanto, para responder à questão é necessário recorrer à ordem divina da criação. Mas, primeiro, Brunner não "discute em qual caso é justificável ignorar a desigualdade, e em qual caso isso não é possível". Ele apenas afirma: "O fato de que ela sempre pode ser ignorada, ignorada com a plena consciência de um justo procedimento, deriva exclusivamente do fato de o homem ser visto como parte daquela ordem primordial que tem poder sobre ele, bem como sobre todos os outros, e que preordenou seu 'tributo'."[40] Esta é uma afirmação sem fundamento. A ordem da criação mostra apenas que as diferenças existem. Não há, porém, a menor possibilidade

de inferir, da mera existência dessas diferenças, uma distinção entre as essenciais e as não-essenciais. Brunner reiteradamente afirma: "A observação empírica nos ensina que os seres humanos são tanto iguais quanto desiguais, mas não consegue nos dizer se, ou até que ponto, o que é desigual é essencial."[41] Mas, como é somente através da "observação empírica" que conhecemos a ordem da criação, não podemos esperar aprender, com esse tipo de revelação, mais do que com a observação empírica. É verdade que a revelação contida nas Escrituras não nos é transmitida através da observação empírica da natureza criada por Deus. Mas essa revelação também não oferece uma resposta a nossa pergunta. A igualdade dos homens que emerge do ensinamento das Escrituras, para as quais o homem foi criado à imagem de Deus, é a mesma igualdade formal que a igualdade perante a lei. E a mesma igualdade formal resulta da ordem da criação que constitui a lei natural à qual todas as criaturas estão igualmente sujeitas, a despeito de suas diferenças. Em um capítulo dedicado ao problema "A base da igualdade", Brunner diz que podemos encontrar a resposta à questão da justa relação entre igualdade e desigualdade na ordem primordial da criação, uma vez que tal ordem "confere a cada homem o seu 'tributo'"[42]. Mas, no final desse capítulo, lemos: "A expressão *suum cuique* significa 'o mesmo para cada homem'? Já vimos que não é esse o caso, que não só a igualdade dos homens deve ser respeitada, mas também sua desigualdade."[43] E, no capítulo seguinte, que tem por tema "A base da desigualdade", lemos: "Pois o segredo da concepção cristã de justiça não é a igualdade, mas a fusão de igualdade e desigualdade. A fusão, porém, tem exatamente a mesma origem da idéia cristã de igualdade."[44] Mas a questão é: como se fundem a igualdade e a desigualdade na concepção cristã de justiça? Brunner acha que pode aproximar-se mais da resposta ao substituir o aspecto "físico" pelo aspecto "espiritual" do problema. "O que conta não é o homem físico, mas o homem espiritual, e nem mesmo o *homem* espiritual, mas o princípio espiritual do homem."[45] Ao contrário da filosofia estóica,

> a concepção cristã não se baseia em um princípio espiritual impessoal, em um *nous* ou *logos* que permeia todas as coisas, uma razão universal da qual todos os seres humanos participam substancialmente, mas na vontade pessoal de Deus. O princípio cristão da dignidade da pessoa é incondicionalmente pessoal; o Deus pessoal cria o ser humano pessoal e individual e o predestina à comunhão com Ele. (...) Portanto, a individualidade nunca é não-essencial, mas constitui uma parte tão integral do ser humano quanto aquela que é comum a todos os homens. Deus não ama a humanidade em geral; ele ama o indivíduo em sua própria natureza, criado por Ele. (...) Deus não cria esquemas; cria indivíduos. Ao chamar um homem de "Tu", Ele lhe confere sua própria feição inconfundível, sua individualidade. A desigualdade que resulta da individualidade é tão criada e desejada por Deus quanto a que é comum a toda humanidade.[46]

Portanto os homens, enquanto personalidades espirituais ou indivíduos, não são menos diferentes do que os homens enquanto seres físicos. Assim, a teoria de Brunner chega ao seguinte resultado: "Não só a igualdade é a vontade de Deus, mas também a desigualdade, a natureza específica de cada ser humano individual e a natureza específica de todas as espécies individuais."[47] Não se trata, sem dúvida, de nenhuma resposta à questão de quais desigualdades são essenciais e quais não são. Em lugar de responder a essa pergunta, Brunner volta-se para o problema geral da relação entre o indivíduo e a comunidade. Afirma: "A comunidade só pode existir onde existe diferença; sem diferença, existe unidade, mas não comunidade. A comunidade pressupõe em dar e receber recíprocos, comunidade é troca e completamento recíprocos."[48] Em uma comunidade os indivíduos são mutuamente dependentes. "No cristianismo (...) essa dependência mútua é o objetivo da criação, a prova do supremo destino da confraternidade e a preparação para a mesma. Um dos dogmas da doutrina cristã é o de que nenhum homem se basta a si próprio."[49] Essa sabedoria não é uma conquista particular da teologia cristã nem tampouco uma solução para o problema da igualdade. Brunner, porém, considera que ela resulta em uma "nova concepção de justiça": "O *suum cuique* nunca pode ser interpretado como 'o mesmo para todos'. Os seres humanos são iguais, pois todos têm o mesmo destino e a mesma dignidade; são iguais no sentido de que todos são responsáveis perante Deus; portanto, todos têm o mesmo direito de serem reconhecidos co-

mo pessoas."[50] A igualdade de dignidade ou de todos os homens como pessoas é a mesma igualdade formal que a igualdade perante o Direito do Estado ou o Direito natural. Não implica nenhuma resposta à questão decisiva. Com relação à igualdade dos homens como pessoas, diz Brunner: "Mas essa igualdade de dignidade combina-se com uma diferença de espécie e função que não é insignificante e não-essencial, mas sim um elemento do mesmo destino. Portanto, cabe a cada homem não apenas a igualdade, mas também a desigualdade; o que, na verdade, significa 'a cada um seu *tributo*', a cada um será dado aquilo que é irrevogavelmente seu, aquilo que não é de um outro."[51] Este é um exemplo típico de uma resposta que não é resposta alguma, pois a questão de qual seja a justa relação entre igualdade e desigualdade continua em aberto. E nada é acrescentado pela afirmação: "Portanto, na idéia cristã de justiça a igualdade e o igual direito de todos são primordiais, enquanto a diferença daquilo que, na sociedade, é devido a todos ocupa um lugar secundário apesar de essencial"[52]; a conclusão final também nada acrescenta: "A religião cristã é a única (...) que enfatiza igualmente a igualdade e a desigualdade dos seres humanos e reconhece a independência do indivíduo como sua subordinação a um todo social fundamentado na vontade de Deus. Assim, só o cristianismo pode proteger os homens tanto das exigências do individualismo unilateral quanto do coletivismo unilateral."[53] É supérfluo observar que, para se chegar a tais generalidades vazias, não é preciso recorrer à divina ordem da criação, mesmo que fosse possível inferi-las dessa fonte, o que certamente não é o caso.

A idéia de liberdade, como foi aqui mostrado, não ocupa o primeiro plano da teologia social, que se ocupa da soberania de Deus e, portanto, tem de conceber o homem como sujeito à vontade divina e não como essencialmente livre. Mas, como se supõe que o homem não pode ser considerado moralmente responsável, se não é livre, ou seja, se suas ações são determinadas por uma causa ou autoridade externa, a teologia social deve tentar conciliar a sujeição do homem à vontade onipotente de Deus com a liberdade do homem. A autocontradição implícita nessa tentativa torna-se evidente na afirmação de Brunner: "Apenas em liberdade pode o homem fa-

zer a vontade de Deus como uma criatura amorosa que obedece por seu próprio livre-arbítrio."[54] A liberdade do homem, sujeito à vontade de Deus, a *libertas christiana*, é sua obediência. Isso não constitui, certamente, liberdade alguma, ou, o que vem a dar no mesmo, equivale a uma liberdade mística, a liberdade da fé. Uma vez que, como afirma Brunner, "ela não pertence ao âmbito da teoria da justiça"[55], podemos deixá-la por discutir. A liberdade política como um princípio de justiça "tem sua origem na estrutura da ordem criada"[56]. Porém, assim como é impossível inferir da soberania de Deus, de Sua vontade onipotente e todo-determinante, a *libertas christiana*, a liberdade cristã do homem, também é impossível inferir a liberdade política da ordem da criação, que constitui uma rígida lei, a lei que a ciência natural denomina lei de causalidade. Sobre essa ordem da criação, diz Brunner: "Toda criatura *deve* ser aquilo para o qual Deus a criou e, na medida em que a liberdade lhe é conferida, isto é, em tudo que não seja o cumprimento da lei da criação em si, toda criatura *deve* respeitar a ordem da criação estabelecida pelo Criador. *Deve* respeitar todas as outras criaturas como entes criados e desejados por Deus."[57] Brunner, é verdade, apresenta uma série de liberdades ou direitos humanos, acima mencionados[58]. Contudo, não faz, e nem poderia fazer, inferências com base neles, mas projeta-os na ordem da criação, exatamente como o fizeram os seguidores da doutrina do Direito natural nos séculos XVII e XVIII. As liberdades supostamente inferidas da ordem divina da criação são, todas, liberdades negativas que constituem restrições do governo, como o direito à liberdade religiosa, o direito do homem à vida, o direito de propriedade, a liberdade de uso das faculdades sexuais. Existem dois direitos que parecem implicar uma função positiva do governo: o direito do homem obter da terra seu sustento com o trabalho de suas próprias mãos ou, formulado de modo mais genérico, o direito ao trabalho, e o direito da criança a um desenvolvimento adequado. Com relação ao primeiro, porém, Brunner declara expressamente que o mesmo não significa "uma garantia constitucional, conferida pelo Estado, do direito ao trabalho"[59]. No que concerne ao direito ao desenvolvimento adequado, a ênfase reside na proibição a qualquer "interfe-

rência no crescimento saudável de uma criança, tanto físico quanto mental''[60].

O fato mais significativo é que, entre as liberdades que, de acordo com essa teologia social, são diretamente instituídas pela vontade de Deus expressa na ordem da criação, não se menciona a liberdade positiva, o direito do homem participar do governo do Estado, a liberdade da democracia. Essa teologia social não justifica a democracia — do mesmo modo que, por exemplo, justifica a propriedade privada — como algo incluído na vontade de Deus. A democracia é um problema ''de distribuição do poder político''. Sua justiça depende da justiça de suas leis:

> A justiça das leis vigentes em um Estado é, em primeiro lugar, independente de quem promulga essas leis e é responsável pelo seu cumprimento. Até mesmo um monarca absoluto pode promulgar leis justas e governar no sentido da justiça. E, *vice-versa*, até mesmo em uma república ou democracia é possível que a vontade da maioria determine a criação de uma lei injusta, ao passo que a lei justa que se fazia necessária não é criada. A questão da justiça da lei é basicamente independente da distribuição do poder no Estado. Pelo contrário, constitui um preconceito fatal dos tempos modernos o pensar que a constituição republicana ou democrática garanta, por si só, a justiça da lei. O exemplo clássico para a refutação dessa crença é a democracia ateniense do período posterior a Péricles. O fator decisivo não é quem exerce o poder no Estado, mas se o poder soberano em vigência é orientado pelo conhecimento e pela intenção da justiça.[61]

Isso significa que a democracia é tão boa ou tão má quanto a autocracia e que a liberdade política, isto é, a participação dos governados no governo, não é reconhecida como um valor por essa doutrina. O único interese dessa teologia reside na liberdade negativa do liberalismo em sua relação com a propriedade privada. Afirma-se, repetidas vezes, que essa liberdade é impossível sem a propriedade privada, estabelecida pela criação.[62]

Deve-se admitir que essa atitude de indiferença para com o problema da liberdade política, o problema central da democracia, é bastante coerente do ponto de vista da religião cristã. Seus interesses vitais podem ser protegidos, bem como violados, sob qualquer forma de governo; e os governos autocráticos podem ser ainda mais favoráveis a uma ideologia cristã do que os democráticos. Também é compreensível que uma teologia cristã esteja mais interessada na liberdade perante o governo, isto é, em uma restrição ao mesmo, e não numa participação, tendo na liberdade religiosa o seu principal interesse. Menos compreensível é sua apologia da liberdade econômica, sua tentativa um tanto surpreendente de fundamentar o direito à propriedade privada na divina e eterna ordem da criação. Este, porém, é um problema que discutiremos mais tarde.

Não admira que Brunner, como leal cidadão suíço, declare: ''Para prevenir qualquer mal-entendido, deve-se dizer de imediato que a democracia, dadas as condições necessárias, é sem dúvida o mais justo de todos os sistemas políticos, uma vez que outorga a cada cidadão uma parcela da responsabilidade inerente ao exercício do poder político.''[63] Mas acrescenta, logo a seguir:

> Essa afirmação, porém, implica que a democracia não é, *em todas as circunstâncias*, a melhor ordem política, a que oferece a melhor garantia de justiça. Isto só acontece em circunstâncias definidas, que nós, suíços, em particular, tendo vivido sob instituições democráticas mais tempo do que qualquer outra nação sobre a terra, somos extremamente inclinados a aceitar como evidentes. Há circunstâncias nas quais a democracia pode ser a pior de todas as ordens políticas — a saber, quando o povo não está amadurecido para ela ou quando as condições sociais são tão desorganizadas que só uma poderosa vontade central, uma ''mão forte'' é capaz de refrear a anarquia latente ou manifesta do corpo social.[64]

Esse é um argumento que sempre foi usado pelos ditadores ao derrubarem um regime democrático. Se a filosofia social apresentada por Brunner oferece alguma justificação da democracia, trata-se apenas de uma justificação extremamente relativa, que não pode, nesse sentido, chamar a si nenhuma vantagem sobre o positivismo relativista, portanto. Mas é duvidoso que essa teologia seja até mesmo uma justificação rela-

tiva da democracia se o que estiver em questão for uma verdadeira democracia, um governo eleito com base em um direito de voto universal e igualitário. "Não é um requisito de justiça", pergunta Brunner, "que esse direito [do voto universal e igualitário a todos os cidadãos] deva existir?" Sua resposta é: "Não fundamentalmente, por certo. Não é um requisito da justiça que todos devam ter a mesma voz, pois isso significaria um igual tratamento aos desiguais, em circunstâncias nas quais a desigualdade tem grande importância concreta. Os homens nem são igualmente capazes de reconhecer o justo nem igualmente capazes e desejosos de colocá-lo em ação."[65] A resposta está em perfeita harmonia com a falta de apreço que essa teologia social demonstra para com a liberdade política. Significa, nada mais nada menos, que uma verdadeira democracia que assegure a participação no governo ao maior número possível de cidadãos é injusta. Conseqüentemente, Brunner rejeita a doutrina da representação, remetendo ao princípio de que os órgãos eleitos pelo povo são, se não legalmente, ao menos politicamente obrigados a executar a vontade do povo, ou, formulando com mais exatidão, remetendo ao princípio de que o governo é obrigado a cumprir as decisões de um parlamento eleito pelo povo. Diz Brunner:

> Os chamados representantes do povo não devem decidir aquilo que seus eleitores desejam, mas o que é certo. E é exatamente isso que o cidadão verdadeiramente democrático espera deles. O mesmo se aplica ao governo, que nada tem a ver com o que o povo quer, mas com o que é certo. Na verdade, o governo não deve nem mesmo fazer o que o corpo legislativo deseja; deve fazer justiça, fazer a coisa certa. Em uma verdadeira democracia com um governo responsável, o governo não leva em conta em primeiro lugar a vontade do povo, mas o bem-estar do povo, a justiça. Onde o governo já desde o início leva em conta não aquilo que é justo, mas a vontade do povo, a justiça do Estado encontra-se em situação difícil. O governo não é, por sua própria natureza, realmente "governo". O povo elege um governo que deve governar segundo os ditames da justiça, e não um executivo com a função de fazer a vontade do povo.[66]

É esta, exatamente, a definição soviética de "verdadeira" democracia. Uma vez que o termo "democracia" não pode

ser privado de seu significado de governo *do* povo, a crítica de Brunner à idéia de "representação" equivale à tese de que o governo do povo não exige que o governo faça a vontade do povo e, portanto, tenha de ser eleito com base no direito ao voto universal e igualitário de todos os cidadãos; pelo contrário, só exige que o governo leve em consideração o bem-estar do povo, isto é, que atue no interesse do povo. Então, e só então, será o governo, por sua própria natureza, realmente o governo de uma verdadeira democracia. Não nos preocupa saber se essa doutrina é politicamente boa ou má. Não estamos emitindo juízos de valor políticos e nem de longe duvidamos que a concepção de Brunner se fundamente em sua sincera crença naquilo que considera justo. O único ponto que nos interessa aqui é o fato de que essa doutrina — apresentada como o resultado de considerações teológicas — não constitui nem uma base teórica nem uma justificação da democracia. Pode, pelo contrário, servir a tendências antidemocráticas.

A concepção de Reinhold Niebuhr. A religião é a base necessária da democracia

A exemplo do teólogo suíço Brunner, o teólogo americano Reinhold Niebuhr torna uma filosofia positivista, isto é, não-religiosa, responsável pelo totalitarismo. Ele fala do "secularismo que tenta alcançar uma unidade cultural" no âmbito de uma sociedade dividida em grupos antagônicos de interesses materiais e intelectuais, "através da negação das religiões históricas tradicionais"[67] e que, em sua forma mais sofisticada, "representa um tipo de ceticismo que tem consciência da relatividade de todas as perspectivas humanas. Nesse aspecto, está diante do abismo do niilismo moral e ameaça a totalidade da vida com um sentimento geral de falta de sentido. Cria, desse modo, um vácuo espiritual rumo ao qual podem facilmente lançar-se as religiões demoníacas"[68]. Por "religiões demoníacas" ele entende, em primeiro lugar, o nacional-socialismo e outras formas extravagantes de nacionalismo[69]. É a mesma idéia que expressa na afirmação: "Um pessimismo coerente, no que diz respeito à capacidade racional de justiça do homem, leva

invariavelmente às teorias políticas absolutistas, pois estas inspiram a convicção de que só um poder preponderante é capaz de forçar uma harmonia ativa e eficaz entre as diversas energias vitais de uma comunidade."[70] Além disso: "Os mais eficientes adversários do governo tirânico são hoje, como foram no passado, homens que podem dizer: 'Devemos obedecer a Deus, e não ao homem.' Sua determinação é possível porque ocupam uma posição vantajosa de onde podem desprezar as pretensões dos Césares demoníacos e de onde podem desafiar o poder maligno personificado em um determinado governo."[71] Se essa afirmação significa que a teologia cristã se opõe, e sempre se opôs efetivamente aos governos tirânicos, sua verdade não está fora de dúvida. Pois a fonte da qual a teologia cristã extrai o argumento de que "devemos obedecer a Deus, e não ao homem" fornece também o seguinte argumento: o poder de todos os governos lhes é conferido por Deus; esse argumento foi formulado por São Paulo exatamente com a finalidade de ser usado em favor de um César demoníaco, e desde então tem sido inúmeras vezes usado em apoio a governantes tirânicos como Ivan, o Terrível, da Rússia, Luís XIV, da França, ou Frederico II, da Prússia. Também Mussolini, e até mesmo Hitler encontraram teólogos cristãos que lhes justificaram os governos. A teologia cristã não pode pretender que a reconheçam como uma defensora de um regime político definido, pois ela pode justificar, e na verdade justificou, regimes contrários, assim como pode defender e atacar, como na verdade defendeu e atacou a distribuição da propriedade, como mostra o excelente capítulo sobre "A comunidade e a propriedade", do livro de Niebuhr[72]. "O último recurso contra as comunidades nacionais idólatras (...) deve ser encontrado no reconhecimento do direito universal por parte dos indivíduos, que têm uma fonte de discernimento moral interior para além das comunidades nacionais parciais e particulares."[73] Segundo Niebuhr, a religião é a fonte desse discernimento. "As idéias e tradições religiosas podem não estar diretamente envolvidas na organização de uma comunidade, mas são as fontes basilares dos padrões morais que dão origem aos princípios políticos. Seja como for, tanto a base quanto o pináculo de qualquer estrutura cultural são religiosos, pois qualquer esquema de valores é, em última análise, determinado pela resposta fundamental que é dada à questão fundamental sobre o significado da vida."[74] A democracia moderna exige uma base religiosa[75]. Conseqüentemente, a teologia cristã pode justificar o sistema político democrático mais efetivamente do que o secularismo cético, tolhido por seu repúdio à religião e seu pessimismo com relação à capacidade de justiça do homem.

A crítica de Niebuhr à filosofia democrática tradicional não é muito coerente. Por um lado, ele desaprova essa filosofia por seu pessimismo com relação à capacidade racional de justiça no homem. "Uma sociedade livre", diz ele, "exige alguma confiança na capacidade humana de chegar a ajustamentos contingentes e toleráveis entre seus interesses antagônicos, e chegar a algumas noções comuns de justiça que transcendam a todos os interesses parciais."[76] Esperar apenas ajustamentos "contingentes e toleráveis" entre os interesses antagônicos é o resultado característico dessa visão pessimista segundo a qual a razão humana não é capaz de chegar a soluções perfeitas, isto é, absolutamente justas, para os conflitos humanos. Niebuhr não diz que as "noções comuns de justiça" às quais se refere aqui devem ser entendidas como noções de uma justiça absoluta, ainda que o fato de recorrer à religião pareça apontar nessa direção. Ao contrário de Brunner, não exige expressamente que nossos juízos de valor políticos se orientem pela idéia de uma justiça absoluta, pois tem muita consciência das limitações da natureza humana, cujas conquistas são, como ele diz, "contaminadas pela corrupção pecaminosa"[77]. Em decorrência disso, ele chega, como veremos, a uma justificação inteiramente relativista da democracia. Por outro lado, Niebuhr atribui a insuficiência da tradicional justificação da democracia "pela cultura liberal" às "avaliações excessivamente otimistas da natureza humana e da história humana, às quais o credo democrático tem estado historicamente associado"[78]. O pessimismo quanto à capacidade racional de justiça no homem não é muito compatível com as avaliações excessivamente otimistas da natureza humana. O liberalismo não se combina necessariamente com uma superestimação da natureza humana e, sem dúvida, tampouco com "uma confiança exagerada na capacidade humana de transcender interesses pes-

soais''[79]. Há muitos representantes do liberalismo, sobretudo economistas liberais, que levam plenamente em conta as tendências egoístas do homem e, em sua confiança na natureza humana, nenhum dos mais importantes filósofos liberais chegou ao ponto de considerar supérflua uma ordem coercitiva. Foi exatamente por sua total desconfiança na natureza humana que um dos mais eminentes representantes do liberalismo político, Wilhelm von Humboldt, a despeito de seu individualismo radical, reconheceu o Estado como um ''mal necessário''[80]. Niebuhr, que critica na teoria democrático-liberal sua ''confiança geral em uma identidade entre o interesse pessoal e o bem comum''[81], tem de admitir que, se não existisse uma possibilidade de harmonia entre o interesse pessoal e o bem comum, ''qualquer forma de harmonia social entre os homens seria impossível; e, sem dúvida, uma versão democrática de tal harmonia seria absolutamente impensável''[82]. Ele enfatiza que ''o mesmo homem que dá mostras de sua capacidade'' de transcender seu interesse pessoal ''também revela graus variáveis do poder do interesse pessoal e da subserviência da mente a esses interesses''[83]. Nenhum filósofo liberal ignorou esse fato. A crítica de Niebuhr volta-se contra um adversário imaginário criado para essa finalidade. Ele acredita que ''uma concepção cristã da natureza humana é mais adequada ao desenvolvimento de uma sociedade democrática''[84] do que a concepção liberal. Contudo, não existe apenas a visão cristã e pessimista do homem na condição de ''contaminado pela corrupção pecaminosa'', mas também a crença cristã no homem enquanto imagem de Deus, uma crença certamente mais otimista do que qualquer concepção liberal da natureza humana poderia ser.

''O otimismo coerente de nossa cultura liberal'', diz Niebuhr, ''impediu as sociedades modernas tanto de avaliar corretamente os perigos da liberdade quanto de uma apreciação plena da democracia enquanto única alternativa à injustiça e à opressão.''[85] Portanto, Niebuhr vê como sua tarefa o mostrar que a democracia é a única alternativa à injustiça, ou seja, a realização da justiça absoluta, pois, caso se demonstre que a democracia é apenas relativamente justa, ela não poderá ser a ''única'' alternativa à injustiça. Essa é a diferença decisiva entre uma justiça absoluta e uma justiça apenas relativa: a de que só a primeira, mas não a segunda, exclui a possibilidade de uma outra justiça. A avaliação de que uma norma ou instituição social é relativamente justa significa que ela só é justa sob determinadas condições; conseqüentemente, a avaliação implica que sob condições diversas a norma ou a instituição podem não ser justas, e uma outra norma ou instituição, até mesmo uma norma ou instituição opostas, podem ser justas. Somente a avaliação de que alguma coisa é absolutamente justa, isto é, justa sob quaisquer condições, pode excluir tal possibilidade. Contudo, a filosofia política de Niebuhr, baseada em ''convicções religiosas e teológicas''[86], está longe de executar essa tarefa. Não está nem mesmo em condições de reconhecer essa tarefa, uma vez que, por ser uma forma inequívoca de relativismo político, encontra-se em aberta contradição com a própria natureza de sua base religioso-teológica.

O relativismo religioso

À primeira vista poderia parecer que, em decorrência de suas convicções teológico-religiosas, Niebuhr rejeita o relativismo. Ele afirma que ''o uso de um poder restrito'' por parte dos governantes e da comunidade seria ''puramente arbitrário, caso não pautado em alguns princípios gerais de justiça que definem a correta ordem da vida em uma comunidade''. Esses ''princípios gerais de justiça'' são, como ele expressamente declara, o ''Direito natural''. Niebuhr refere-se ao fato de que ''não existem comunidades vivas que não tenham algumas noções de justiça além de suas leis históricas, através das quais tentam avaliar a justiça de seus decretos legislativos''. Ele constata, com evidente pesar, que ''no estágio atual do pensamento liberal-democrático a teoria moral tornou-se relativista demais para fazer com que o apelo ao Direito natural seja tão plausível quanto o foi em outros séculos'', e volta a enfatizar que ''toda sociedade humana sempre tem algo que se assemelha a um conceito de Direito natural, pois tal conceito pressupõe a existência de princípios de justiça mais imutáveis e mais puros do que os que se acham concretamente corporifi-

cados em suas leis de um óbvio relativismo"[87]. "A derradeira questão com a qual tem de defrontar-se o proponente de uma sociedade livre e democrática", afirma ele, "é a de se a liberdade de uma sociedade deve ou não ampliar-se a ponto de permitir que esses princípios sejam questionados." Ele pergunta: "Não deveriam eles estar acima da crítica ou de retificação? Se eles próprios estiverem sujeitos ao processo democrático e se tornam dependentes dos estados de espírito e dos caprichos de diferentes comunidades e épocas, não teremos sacrificado o critério último de justiça e ordem mediante os quais poderíamos estabelecer limites ao que é desordenado, tanto nos impulsos individuais quanto nos coletivos?"[88] A resposta a essas perguntas só pode ser afirmativa. Pois, se os princípios da justiça ou do Direito natural estiverem sujeitos à crítica e ao processo democrático, idéias muito diferentes, e até mesmo contraditórias, sobre o que é justo tornam-se viáveis, determinando efetivamente o sacrifício de um critério "último" de justiça. Portanto, os princípios de justiça devem ser declarados inacessíveis à razão crítica e unicamente deriváveis da crença religiosa. É isso o que Niebuhr parece sustentar. Diz ele: "Toda sociedade precisa de princípios operacionais de justiça como critérios de seu Direito positivo e de seu sistema de restrições. Na verdade, os mais profundos dentre esses princípios transcendem a razão e têm suas raízes nas concepções religiosas quanto ao significado da existência."[89] Isso significa que Niebuhr acredita na existência de um Direito natural enquanto critério de justiça para o Direito positivo, e que esse Direito natural tem sua origem na religião. Tendo em vista que identifica a religião com o cristianismo, religião significa a crença em um Deus absolutamente justo. Portanto, um Direito natural com base na religião cristã se coloca, necessariamente, como representante da justiça absoluta. Somente enquanto uma justiça absoluta pode o Direito natural constituir o critério do Direito positivo que Niebuhr tem em mente. Para que possa ser semelhante critério, o Direito natural deve diferir do Direito positivo, e a diferença reside unicamente no fato de que o Direito natural é, ou pretende ser, absolutamente justo, ao passo que o Direito positivo tem apenas uma justiça relativa; e todo Direito positivo é relativamente justo, isto é, justo sob

uma condição específica, sob a condição de que se pressupõe algum valor social que o Direito afirma pôr em prática, sem ser, contudo, capaz de afirmar que esse valor é absolutamente supremo e, portanto, o único a ser posto em prática quando em situação de conflito com algum outro. Se o Direito natural também é apenas relativamente justo, se um sistema de Direito natural não pode arvorar-se como o único Direito natural possível e se existirem vários sistemas, e até mesmo sistemas contraditórios, de Direito natural, surge a questão de se determinar qual dos diferentes sistemas de Direito natural deve ser o critério do Direito positivo; e, a essa pergunta, uma doutrina relativista do Direito natural não tem nenhuma resposta. Assim, o Direito natural não tem nenhuma vantagem sobre o Direito positivo, pois a diferença entre um sistema de normas apresentado como Direito natural e um sistema de normas com um perfil de Direito positivo é exatamente a mesma que a existente entre dois sistemas de Direito positivo, o que significa que não há nenhuma razão absoluta que nos leve a preferir um ao outro, pois a questão decisiva, a do supremo valor a ser posto em prática pela lei, permanece sem resposta. Um Direito natural relativo é uma contradição em termos.

É exatamente a tal Direito natural relativo que Niebuhr se refere como o critério necessário para o Direito positivo. Pois, ainda que insista na crença em um Direito natural baseado na religião cristã enquanto critério do Direito positivo, em última instância não aceita a conseqüência de que os princípios do Direito natural não devem estar sujeitos à crítica e, portanto, tampouco ao processo democrático, ou seja, Niebuhr não pode negar a possibilidade de diferentes idéias sobre o conteúdo do Direito natural sem uma possibilidade de se decidir qual é o correto, à exclusão dos outros. Pois admite "que não existe realidade histórica, quer se trate da Igreja ou do governo, ou da razão dos sábios ou especialistas, que não esteja envolvida no fluxo e na relatividade da existência humana; que não esteja sujeita ao erro e ao pecado, e que não se sinta tentada a exagerar seus erros e pecados quando os mesmos se tornam imunes à crítica"[90]. Portanto, "toda afirmação histórica" dos "princípios de justiça" está "sujeita a retificação. Caso se torne fixa, destruirá algumas das potencialidades de uma justiça superior que a mente de uma geração é incapaz de an-

tever na vida das eras subseqüentes"[91]. Contudo, os princípios de justiça ou de Direito natural só existem em "afirmações históricas". Sobre esses princípios, não sabemos nada além do que vem expresso em "afirmações históricas"; e, se tais afirmações só se referem a uma justiça relativa, não podemos ter nenhum conhecimento de uma justiça absoluta ou de um Direito natural na verdadeira acepção do termo, nem temos o direito de sustentar a existência de tal justiça ou Direito natural. Não há, portanto, razão para pressupor que a justiça possível de ser alcançada pela mente de uma geração seja "superior" à justiça de uma outra geração. Além disso, os princípios de justiça, formulados em afirmações históricas, não só se modificam de uma geração para outra, mas também de uma sociedade para outra, dentro da mesma geração e de um grupo para outro dentro da mesma sociedade.

Niebuhr evita, cuidadosamente, a menção a uma justiça absoluta. Não se refere à justiça do Direito natural em sua relação com o Direito positivo em termos superlativos. Diz apenas que os princípios do Direito natural são "mais imutáveis e mais puros" do que aqueles personificados no "obviamente relativo" Direito positivo. Mas, se o Direito natural é apenas "mais" imutável do que o Direito positivo, e, portanto, mutável e não absolutamente imutável, ele é também relativo. E, se ambos são mutáveis, surge a questão do porquê ser o primeiro mais mutável ou puro e o outro menos mutável ou puro; e não existe resposta a essa pergunta em uma filosofia relativista da justiça como a que Niebuhr apresenta. Se os únicos princípios de justiça ou Direito natural conhecidos pelo homem, e portanto aplicáveis à realidade social, são aqueles expressos nas afirmações históricas, e se estas estão sujeitas a retificação pelo fato de serem passíveis de erro e pecado e, portanto, não possam pretender representar uma justiça absoluta, mas apenas uma justiça relativa, então não existe diferença entre a filosofia de justiça de Niebuhr e a teoria moral relativista por ele rejeitada pelo fato de a mesma não recorrer ao Direito natural como um critério plausível do Direito positivo. Pois essa teoria moral relativista afirma exatamente a mesma coisa enfatizada por Niebuhr: que as idéias de justiça dos homens representam apenas valores relativos, e não absolutos. Diz ele:

> As teorias de Direito natural que inferem, da razão, princípios absolutamente válidos de moral e política, invariavelmente introduzem aplicações práticas contingentes na definição do princípio.[92]

> Por serem inerentemente mais relativos que os princípios da pura moralidade, os princípios de moralidade política não podem ser afirmados sem a introdução de fatores relativos e contingentes.[93]
>
> Se uma teoria de Direito natural insiste em que a igualdade absoluta é uma possibilidade da sociedade, torna-se uma ideologia de algum grupo rebelde que não reconhece que as desigualdades funcionais são necessárias em todas as sociedades, por mais excessivas que forem na sociedade que estiver sendo combatida. Se, por outro lado, as desigualdades funcionais forem definidas com exatidão, tais definições tendem a conter justificações duvidosas de alguns privilégios funcionais possuídos pelas classes dominantes da cultura, justificações que comprometem a definição.[94]
>
> Mesmo que os conceitos de Direito natural não contenham o traço ideológico de uma classe ou nação específicas, tendem eles a expressar a concepção limitada de uma determinada época, incapaz de levar em consideração as novas possibilidades históricas. Só isso bastaria para justificar a liberdade essencial de uma sociedade democrática na qual nem mesmo os pressupostos morais sobre os quais se assenta a sociedade estão livres de um exame e reexame contínuos. O embargo prematuro de novas vitalidades históricas só pode ser evitado através de tal liberdade.[95]
>
> Uma sociedade que exime de crítica os princípios fundamentais encontrará dificuldades em lidar com as forças históricas que se apropriaram dessas verdades e delas fizeram seu patrimônio especial.[96]

O mais radical dos relativistas estaria de pleno acordo com essas afirmações.

Niebuhr, porém, faz a inútil tentativa de atenuar, até certo ponto, a impressão de sua filosofia antiabsolutista de justiça, relativizando o relativismo contido na mesma. Existem, segundo ele, diferentes graus, "uma escala descendente de relatividade". "O princípio moral pode ser mais válido que os princípios políticos que dele derivam. Os princípios políticos podem ter maior validade que as aplicações específicas através das quais se tornam relevantes para uma situação específica."[97] A relatividade não é uma qualidade como o calor, que pode ter diferentes graus. A relatividade de um valor está em sua natureza condicional e não há possibilidade de ser mais ou menos condicionado. Um valor político ou moral é condicionado ou incondicionado. Não existem etapas intermediá-

rias entre um e outro. O mesmo também se aplica ao conceito de validade. O fato de uma norma relativa a um certo comportamento humano ser válida significa que o homem deve comportar-se segundo determinado modo e que não deve comportar-se do modo oposto. Não há etapas intermediárias entre as duas situações. Uma norma geral pode ser mais ou menos eficaz, isto é, obedecida ou desobedecida em um número maior ou menor de casos, mas sua validade não é idêntica à sua eficácia. Mesmo quando não for obedecida e, portanto, não for eficaz em um caso concreto, se manterá válida, e só poderá ser desobedecida se for válida. A doutrina de um relativismo relativo é tão insustentável quanto a doutrina de um absolutismo relativo, isto é, a doutrina de um Direito natural relativo.

A tolerância com base religiosa

Niebuhr observa, muito corretamente, que uma das condições fundamentais da democracia é a tolerância e não ignora o fato de que a tolerância pressupõe o relativismo. Diz ele: "A vida democrática exige um espírito de cooperação tolerante entre indivíduos e grupos. (...) A democracia pode ser desafiada de fora. (...) Mas seu perigo interno está no conflito de várias escolas e classes de idealistas, que professam ideais diferentes mas exibem uma convicção comum de que seus próprios ideais são perfeitos."[98] O fato de um ideal ser perfeito significa que ele representa um valor absoluto. Referindo-se à democracia, Niebuhr diz: "Toda dedicação absoluta a fins políticos relativos (e todos os fins políticos são relativos) constitui uma ameaça à paz comunitária."[99] Isso significa que a democracia pressupõe o relativismo. Mas alimenta a ilusão — e, enquanto teólogo, é provável que não tenha outra escolha — de que o relativismo político pode basear-se na religião. Contudo, a religião é, por sua própria natureza, uma crença em um valor absoluto, em um ideal perfeito, porquanto uma crença em Deus, que é a personificação da perfeição, o absoluto por excelência. Uma crença religiosa que admite que o objeto de sua fé constitui não um valor absoluto, mas um valor apenas relativo, que representa não uma verdade absoluta, mas uma verdade apenas relativa e que, conseqüentemente, outra religião, a crença em outro Deus, outro valor e outra verdade, não estão excluídas e devem, portanto, ser toleradas, constitui uma contradição em termos. É nessa contradição que se baseia a teologia relativista de Niebuhr.

Muito corretamente, ele vê o problema decisivo na necessidade de se manter a harmonia social, isto é, a liberdade e a paz, a despeito das diferenças religiosas e de outras diferenças de natureza cultural. Afirma que a solução desse problema "exige uma forma muito elevada de compromisso religioso. Exige que cada religião, ou cada versão de uma mesma fé, procure proclamar suas mais elevadas percepções ao mesmo tempo em que preserva um reconhecimento humilde e contrito do fato de que todas as verdadeiras expressões de fé religiosa estão sujeitas a contingências e relatividade históricas. Esse reconhecimento cria um espírito de tolerância e torna qualquer movimento religioso ou cultural hesitante em reivindicar validade oficial para sua forma de religião ou em exigir monopólio oficial para o seu culto"[100]. Niebuhr não vai tão longe a ponto de afirmar que a fé religiosa só se refere a um valor relativo ou a uma verdade relativa e restringe a relatividade à expressão da fé. Chama atenção para "a diferença entre majestade divina e a mera condição de criatura do homem; entre o caráter incondicional do divino e o caráter condicionado de todo empreendimento humano"[101]. O caráter "incondicional" do divino é a natureza absoluta de Deus, o objeto mesmo da fé religiosa. Só a "expressão" da fé religiosa, enquanto empreendimento humano, é declarada por Niebuhr como condicionada, vale dizer, relativa. Contudo, o significado mesmo da expressão da fé em Deus é o de que o valor ou a verdade expressos são absolutos. O caráter absoluto ou relativo de um símbolo — enquanto expressão de uma idéia — depende do significado do símbolo. O caráter absoluto ou relativo não é atributo do ato psicológico de expressar uma idéia, mas do significado desse ato. A expressão de uma idéia é absoluta se o que se pretende expressar é uma verdade ou um valor absolutos, e relativa se o que se pretende ou se expressa é uma verdade ou um valor relativos. Portanto, se o objeto ao qual re-

mete a expressão é considerado absoluto — e o objeto ao qual remete a expressão da fé religiosa, Deus, é *o* absoluto — a expressão não pode ser caracterizada como relativa. Niebuhr diz: "A fé religiosa deve (...) incentivar os homens a moderar seu orgulho natural e a atingir razoável consciência da relatividade de sua própria afirmação, até mesmo da verdade mais fundamental."[102] Uma "verdade fundamental" é, evidentemente, "a resposta fundamental que se dá à pergunta fundamental sobre o significado da vida" e que finalmente determina "qualquer esquema de valores"[103]. A resposta fundamental a uma pergunta fundamental sobre o significado da vida só pode ser uma verdade absoluta. Contudo, admitir que a afirmação sobre uma verdade religiosa tenha um caráter apenas relativo significa que a verdade à qual a afirmação remete é apenas uma verdade relativa — não fundamental, isto é, não absoluta — e, portanto, não religiosa, no sentido específico do termo. Niebuhr diz: A fé religiosa deve ensinar aos homens que "sua religião será sem dúvida mais verdadeira quando reconhecer o componente de erro e pecado, de limitação e contingência que se insinua até mesmo na afirmação da mais sublime verdade"[104]. Dizer que uma afirmação é certamente verdadeira se se deve admitir que tal afirmação é possivelmente errônea implica uma contradição bastante paradoxal. Se o conteúdo da fé humana tem por base afirmações ou expressões de uma verdade fundamental feitas por outros homens e se a expressão da fé humana é sempre apenas relativamente verdadeira, nenhuma fé pode reivindicar a posse de uma verdade absoluta; portanto, não existe fé alguma que possa reivindicar uma natureza realmente religiosa. Pois o que distingue uma fé religiosa das opiniões seculares é exatamente sua alegação de remeter ao absoluto. Porém, se um cristão acredita que essa fé religiosa é baseada na revelação, isto é, em afirmações ou manifestações por parte de Deus ou de Seu filho, será incapaz de admitir que "esse componente de erro e pecado, de limitação e contingência" possa insinuar-se nessas afirmações ou manifestações. A distinção estabelecida por Niebuhr entre uma fé religiosa no absoluto e uma expressão apenas relativa, porque humana, dessa fé só é significativa a partir do pressuposto de que Deus, isto é, a verdade absoluta e o valor absoluto, em Sua transcendência, está tão para além do homem que nem o conhecimento racional deste nem sua fé irracional são capazes de alcançá-lo e de que, em decorrência disso, o que quer que seja expresso como sua fé estará sujeito a erro, só podendo, portanto, reivindicar para si uma verdade relativa. A conseqüência inevitável desse pressuposto, o de que Deus, conquanto absoluto, não é acessível ao homem, é a de que o homem não pode fazer qualquer afirmação sobre Suas qualidades ou funções, Sua vontade ou intenções. A teologia de tal Deus transcendente pode não ter impacto social algum. A vontade de um Deus absolutamente desconhecido e impossível de ser conhecido pelos homens não pode aplicar-se à sociedade humana.

O erro fundamental de Niebuhr consiste em pensar que pode fundamentar o relativismo na "humildade religiosa". "O verdadeiro ponto de contato entre democracia e religião profunda está no espírito de humildade que a democracia exige e que deve ser um dos frutos da religião"[105]. "De acordo com a fé cristã", diz ele, "o orgulho, que procura ocultar o caráter condicionado e limitado de todo empreendimento humano, é a quintessência mesma do pecado."[106] Mas, segundo o seu próprio significado, a religião cristã não é um empreendimento humano, mas divino; é revelada por Deus e por Ele implantada no coração do homem. Até mesmo o mais exagerado orgulho que um homem sinta por essa religião não constitui e não pode constituir um pecado, pois esse orgulho não tenta, de modo algum, ocultar o caráter condicionado e limitado de um empreendimento humano. Trata-se do orgulho natural de um homem que está convencido de uma verdade absoluta e divina. E, por ser a compensação dela, esse orgulho é compatível com a mais sincera humildade que se manifesta na submissão incondicional a essa verdade absoluta. A humildade religiosa é uma questão ambivalente demais para constituir a base de uma decisão entre democracia e autocracia.

A tolerância pressupõe a relatividade da verdade sustentada ou do valor postulado; e a relatividade de uma verdade ou de um valor implica que a verdade oposta ou o valor oposto não sejam inteiramente excluídos. É essa a razão pela qual a expressão de uma verdade oposta ou a propaganda do valor

oposto não devem ser suprimidas. Se, em sua condição de membros do governo de um Estado, os homens que compartilham uma crença religiosa definida adotam uma política de tolerância para com as outras religiões, sua decisão não é determinada por sua crença religiosa e irracional no absoluto, mas por um desejo extremamente racional de manter a paz e a liberdade na comunidade. No conflito entre suas concepções religiosas e políticas, prevalecem as últimas. É incoerente que os homens tolerem uma religião que está em oposição com a sua própria e que sua política pressuponha o relativismo ao mesmo tempo em que o absolutismo constitui o pressuposto de sua religião. Niebuhr cita a afirmação de Chesterton de que "a tolerância é a virtude daqueles que não acreditam em nada"[107]. Essa afirmação é certamente um exagero. A tolerância, antes, é a virtude daqueles cuja convicção religiosa não é forte o suficiente para superar sua inclinação política e impedir-lhes a incoerência de reconhecer a possibilidade e a legitimidade de outras convicções religiosas. É exatamente nessa incoerência que se baseia uma ideologia religiosa da democracia. Deve-se, contudo, admitir que a ideologia mais coerente não é necessariamente a mais eficaz.

Uma vez que é favorável à tolerância democrática que pressupõe uma visão relativista, Niebuhr recorre à construção contraditória do relativismo religioso, pois, como teólogo cristão, não pode aceitar o relativismo de uma filosofia racionalista, antimetafísica, não-religiosa e cética. Na afirmação já citada, ele se refere a tal filosofia como "secularismo que tenta alcançar unidade cultural através do repúdio às religiões históricas tradicionais"[108] e afirma que "em sua mais sofisticada configuração, o secularismo representa uma forma de ceticismo que tem consciência da relatividade de todas as perspectivas humanas"[109]. Mas o relativismo religioso de Niebuhr, que insiste na relatividade de todo empreendimento humano, não parece muito diferente desse sofisticado ceticismo. Segundo Niebuhr, a diferença consiste no fato de que esse secularismo cético "está diante do abismo do niilismo moral, e ameaça a totalidade da vida com um sentimento geral de falta de sentido. Cria, desse modo, um vácuo espiritual rumo ao qual podem facilmente lançar-se as religiões demoníacas". Por religiões demoníacas — como já apontado aqui — ele entende, em primeiro lugar, o nacional-socialismo. Contudo, um pensador tão profundamente envolvido com uma concepção relativista da realidade social a ponto de considerar até mesmo a fé religiosa compatível com o relativismo não deveria compartilhar a tradicional interpretação equivocada feita pelos metafísicos acerca da filosofia positivista. O ceticismo não implica a impossibilidade do conhecimento. O fato de toda verdade ser relativa não significa a inexistência da verdade, assim como o ponto de vista de que todos os valores morais são apenas valores relativos não significa a inexistência absoluta de valores morais; e a vida não é destituída de sentido para aquele que admite que outros possam atribuir à vida um significado diferente daquele por ele próprio atribuído. O fato de uma filosofia racionalista recusar-se a preencher a esfera transcendental além da experiência humana com os produtos de uma imaginação alimentada pelos desejos e temores do homem não é, de modo algum, responsável pela ascensão das religiões demoníacas. Impedir o surgimento de tais religiões não é tarefa de uma filosofia positivista, que se mantém à parte de qualquer tipo de religião. É exatamente a tarefa da religião que afirma ser a verdadeira religião. O vácuo espiritual que uma "religião demoníaca" pode preencher encontra-se exatamente no âmbito da esfera transcendental que não pode ser reivindicado pela filosofia relativista, mas que constitui o domínio específico da religião cristã. Se existia um vácuo espiritual que a religião nazista ocupou, este foi deixado pelo cristianismo. Perguntar por que a filosofia positivista, e não o cristianismo, foi incapaz de impedir que o nacional-socialismo preenchesse um vácuo espiritual equivale a um inadmissível desvio de responsabilidade. E se o relativismo for a resposta a essa pergunta será certamente o relativismo de uma religião, um relativismo religioso como o que Niebuhr defende, que se deverá responsabilizar pela vitória de outra religião que, em seu demonismo, mantém a ilusão do absolutismo. A religião nazista, porém, é apenas a superestrutura ideológica de um movimento concreto que tem suas causas em fatos político-econômicos e não na insuficiência de um sistema político ou religioso. E esse movimento chegou ao seu desfecho, não através de uma filosofia ou religião aperfeiçoada, mas através de fatos incontestáveis.

A filosofia da democracia de Jacques Maritain

Uma extraordinária tentativa de associar a democracia à religião cristã foi feita pelo filósofo católico Jacques Maritain em seu livro *Christianisme et démocratie*. Segundo ele, o ideal democrático tem sua origem na inspiração evangélica[110], isto é, no ensinamento do Evangelho, e os princípios democráticos formaram-se na consciência profana pela ação do fermento evangélico[111]. Ele chega, inclusive, ao ponto de afirmar que a democracia ainda não se concretizou. A democracia burguesa, isto é, a democracia ateísta, não é a verdadeira democracia, porque nega o Evangelho e porque o princípio da democracia e o princípio do cristianismo foram separados. Para tornar-se "verdadeira", uma democracia deve humanizar-se por inteiro, e só pode fazê-lo tornando-se cristã. Assim, a essência mesma da democracia só pode concretizar-se ao tornar-se cristã[112].

Tal expediente se assemelha bastante àquele empregado pela doutrina soviética da democracia, que também declara que, para tornar-se uma "verdadeira" democracia, a democracia burguesa meramente formal deve converter-se em uma democracia inteiramente humana. A única diferença está em que, para a doutrina soviética, a democracia se torna inteiramente humana não ao tornar-se cristã, mas ao tornar-se socialista.

Ainda que Maritain enfatize que a essência da democracia é o cristianismo, por outro lado cumpre-lhe admitir que, enquanto crença religiosa, o cristianismo é indiferente no que concerne à vida política. Diz ele:

> É claro que não se pode tornar o cristianismo e a fé cristã subservientes a absolutamente nenhum sistema político e, portanto, tampouco à democracia enquanto forma de governo ou à democracia enquanto filosofia da vida e da política humanas. Isso resulta da distinção fundamental introduzida por Cristo entre as coisas que são de César e as coisas que são de Deus. (...) Nenhuma doutrina ou opinião de origem simplesmente humana, por mais verdadeira que possa ser, mas somente as coisas reveladas por Deus se impõem à fé da alma cristã. É possível ser cristão e buscar a salvação na luta por qualquer regime político, sob a condição de que o mesmo não transgrida o Direito natural e a lei de Deus. É possível ser cristão e buscar a salvação na defesa de uma filosofia política outra que não a filosofia democrática, assim como se podia ser cristão na época do Império Romano ao mesmo tempo em que se aceitava o regime de escravidão ou, no século XVII, ao mesmo tempo em que se aderia ao regime político da monarquia absoluta.[113]

É difícil entender como a essência mesma da democracia pode ser o cristianismo se, enquanto religião, o cristianismo é indiferente aos sistemas políticos, consonante com a distinção estabelecida por Cristo entre questões políticas e religiosas, se um homem pode ser um bom cristão sem ser democrata, e até mesmo aderindo ao ideal autocrático. Maritain não pode negar que, em nome da religião cristã, a Igreja católica apoiou regimes autocráticos e se opôs a movimentos democráticos enquanto estes não foram bem-sucedidos. Ele admite, sem reservas:

> Temos visto as forças condutoras dos estratos sociais cristãos lutarem, durante um século e em nome da religião, contra as aspirações democráticas.[114]
>
> A proclamação, na França, dos direitos do homem e do cidadão, não se destinava a ser feita pelos crentes totalmente fiéis ao dogma católico, mas sim pelos racionalistas.[115]
>
> Nem Locke, nem Jean Jacques Rousseau, nem os enciclopedistas podem ser vistos como pensadores que mantêm fielmente a integridade do precioso legado cristão.[116]

Maritain explica esse fato da seguinte maneira: não é ao cristianismo enquanto credo religioso e caminho para a vida eterna que ele se refere ao afirmar uma relação essencial entre democracia e cristianismo; é ao cristianismo como fermento da vida sócio-política do povo e como portador da esperança temporal do homem. Não é o cristianismo enquanto repositório da verdade divina, afirmada e propagada pela Igreja, mas o cristianismo como uma energia histórica atuante no mundo. O cristianismo não atua nas alturas teológicas, mas sim nas profundezas da consciência profana e da existência profana[117], ou seja, é aí que o cristianismo se torna um compo-

nente essencial da democracia e constitui uma "verdadeira" democracia. Mas, por sua própria natureza, o cristianismo é uma crença religiosa; somente pode ser um fermento da vida política e uma energia histórica atuante no mundo na medida em que o credo religioso cristão, sua fé em uma verdade divina e sua esperança da vida eterna fermentem a vida política, na medida em que esse credo se transforma em uma energia histórica atuante no mundo. Porém, se o cristianismo enquanto credo religioso é politicamente indiferente, não poderá fermentar a vida política nem tornar-se uma energia histórica atuante no mundo; conseqüentemente, não pode existir uma ligação essencial entre o cristianismo e qualquer sistema político. Maritain fala de um "cristianismo secularizado"[118], mas isso é uma contradição em termos.

Talvez seja possível sustentar — ainda que difícil comprovar — que será mais eficiente um governo democrático quando o cristianismo for a religião predominante do povo do que nos casos em que predominar uma outra religião ou em que não houver predomínio de religião alguma, assim como também se pode afirmar que um governo democrático será mais eficiente quando garantir um sistema econômico capitalista, e não socialista, ou vice-versa. Maritain, que escreveu seu livro durante a Segunda Guerra Mundial, diz: as democracias ocidentais podem obter a paz depois e terem ganho a guerra somente "se a inspiração cristã e a inspiração democrática reconhecerem-se e reconciliarem-se mutuamente"[119]. Isso pode ser verdade; contudo, mesmo sendo verdade, não demonstra nenhuma ligação essencial entre democracia e cristianismo. A questão da essência da democracia não deve ser confundida com a questão da eficiência do governo democrático. Na terceira parte do presente ensaio pretendo mostrar a impossibilidade de se comprovar a existência de uma relação entre a essência da democracia e um sistema econômico determinado, mesmo se fosse possível provar que a democracia funciona melhor se estiver associada a esse e não a outro sistema econômico. O mesmo se aplica à relação entre democracia e religião: não se pode afirmar que existe uma relação entre a essência da democracia e um sistema religioso determinado pelo fato de esse sistema assegurar ao governo democrático um grau de

eficiência mais alto do que qualquer outro sistema religioso. A democracia da Antiguidade estava ligada a uma religião totalmente diferente do cristianismo e não há nenhuma razão para se imaginar que um povo com uma religião diferente da cristã não seja capaz de estabelecer uma verdadeira democracia. Na verdade, existem, atualmente, Estados democráticos na parte não-cristã da humanidade, como, por exemplo, as democracias maometana, judaica e hindu. O que Maritain tenta de fato mostrar não é exatamente uma relação essencial entre democracia e religião cristã, mas uma relação entre democracia e certos princípios político-morais que supõe possuírem o caráter de Direito natural e que — com escassa justificação — identifica, ou considera harmônicos, com a lei evangélica ("*loi évangélique*")[120] enquanto moralidade cristã específica. Só existe, porém, um único princípio de moralidade especificamente cristão, pois que foi enunciado por Cristo e não é adotado por nenhum outro sistema social: abrir mão da represália, não retribuir o bem com o bem e o mal com o mal, mas retribuir o mal com o bem e amar não apenas a nosso próximo, mas também a nosso inimigo, o que significa não punir quem pratica o mal, mas perdoá-lo. Esse é o novo princípio da justiça cristã, o princípio do amor. Esse princípio, porém, é inaplicável à realidade política; é incompatível com qualquer Estado enquanto ordem geradora de leis coercitivas a serem aplicadas aos infratores da lei. Os outros princípios da moralidade cristã não são especificamente cristãos ou evangélicos; também são proclamados — e foram proclamados antes do Evangelho — por outros sistemas morais, e são aplicáveis em qualquer sociedade e não apenas em uma comunidade democraticamente organizada.

Para uma confirmação de sua tese acerca do caráter evangélico da democracia, Maritain se reporta à seguinte afirmação do filósofo francês Henri Bergson: "A democracia é, por sua própria natureza, evangélica; sua força motriz é o amor."[121] Se o amor, o amor de Cristo, fosse realmente a força motriz da democracia, então, e somente então, poderia-se afirmar que a democracia está fundamentalmente ligada ao cristianismo. Mas é evidente que não é, nem pode ser, esse o caso. A afirmação de Bergson nada mais é que uma expressão

hiperbólica do fato ao qual me referi na primeira parte deste ensaio: o de que a forma democrática de governo corresponde mais ao tipo de caráter amante da paz do que ao agressivo. Mas o amor à paz em uma sociedade política é algo muito diferente do amor evangélico e o fato de a democracia ser compatível com o tipo de homem amante da paz não significa que o princípio da democracia pode ser inferido do amor à paz e certamente tampouco significa que ele só possa realizar-se com base no amor de Deus ensinado por Cristo.

A democracia e o Evangelho

De que modo demonstra Maritain que o ideal democrático tem sua origem no ensinamento do Evangelho, que se formou na consciência profana pela ação do fermento evangélico, manifestação temporal da inspiração evangélica? Segundo ele, através da misteriosa força da inspiração evangélica a consciência profana compreendeu que a autoridade do governo "só pode ser exercida com o consentimento dos governados"[122] e que o governo só atua como "delegado ou representante" do povo[123]. Esse é, de fato, o mais importante princípio da democracia. Mas é praticamente impossível inferi-lo do Evangelho. O ensinamento de Cristo não fez menção a nenhuma forma de governo. A partir do que Ele disse, só podemos inferir que não era a favor de nenhum governo, que estava longe de justificar qualquer governo. Se aceitarmos a interpretação tradicional de Seu dito "Dai a Deus o que é de Deus e a César o que é de César", Ele não negou diretamente o direito de um monarca absoluto ser exercido nesse éon, isto é, antes do advento do Reino de Deus. Sua preocupação era esse Reino de Deus, que Ele via como iminente e que acreditava poria termo a todos os governos terrenos. Daí decorre que, para Ele, a questão da forma justa de governo terreno absolutamente não se colocava. São Paulo, por outro lado, estava muito preocupado com a relação entre os seguidores de Cristo e o governo terreno, e seu ensinamento está em oposição direta àquilo que Maritain apresenta como o resultado da inspiração evangélica. São Paulo não ensinou que a autoridade do governo

só pode ser exercida com o consentimento dos governados, o que implica que um governo autocrático não tem nenhuma autoridade a ser respeitada por um cristão, e também não ensinou que tal governo é injusto ou ilegítimo. Pelo contrário, exortou os seguidores de Cristo a respeitarem a autoridade de qualquer governo estabelecido, inclusive no caso dos governos exercidos sem o consentimento dos governados, conforme a determinação de Deus; desse modo, justificou qualquer forma de governo estabelecido.

Em total conformidade com o ensinamento de São Paulo, a Igreja cristã — tanto católica quanto protestante — tem apoiado a autoridade de qualquer governo estabelecido, seja ele autocrático ou democrático. Na verdade, as Igrejas católicas e protestantes foram, por razões óbvias, mais favoráveis aos governos autocráticos do que aos democráticos. Supriram a monarquia absoluta com sua mais eficaz ideologia: a doutrina de que o monarca tem sua autoridade pela graça de Deus e que, nas questões temporais, ele é o delegado ou representante de Deus e não do povo. Porém, quando um governo democrático se estabelecia solidamente, as Igrejas católicas e protestantes também tendiam a apoiar tal tipo de governo. É verdade que só deram sua aprovação sob a condição de que o governo não impedisse, ou restringisse, a prática da religião cristã. Isso, porém, não significa que a Igreja exigisse tolerância religiosa. A Igreja católica nada tinha contra a supressão da Igreja protestante pelo governo e a Igreja protestante, por sua vez, nada tinha contra a supressão da religião católica. As cruzadas contra os muçulmanos, que acreditavam na fé estabelecida por Maomé e eram significativamente chamados de infiéis, foram iniciadas pela Igreja cristã e podiam, muito mais facilmente, basear-se na inspiração evangélica em vez de nos princípios democráticos de autodeterminação e tolerância de qualquer credo religioso ou político.

Maritain atribui o princípio democrático de igualdade à inspiração evangélica, remetendo ao ensinamento do Evangelho no sentido de que todos os homens são filhos de Deus e criados à Sua imagem[124]. Mas a idéia de que os homens são iguais diante de Deus aplica-se muito mais facilmente à autocracia do que à democracia, uma vez que está baseada na ab-

soluta desigualdade existente na relação entre o governante e os governados. Os homens são iguais diante de Deus, ainda que Deus os tenha criado com diferentes personalidades, porque todas as suas diferenças são irrelevantes em vista da diferença fundamental existente na relação entre os homens e Deus[125]. A igualdade democrática, por outro lado, implica a igualdade que se supõe existir na relação entre os que exercem o governo e os que se submetem ao mesmo, pois os governados participam do governo e porque a democracia, enquanto autodeterminação política, significa identidade entre governados e governantes. Portanto, existe uma diferença fundamental entre a igualdade democrática e a igualdade evangélica.

Maritain vê a dignidade[126] da personalidade humana como um princípio democrático e admite que ela também é um componente do ensinamento do Evangelho. Isso é verdadeiro, mas não especificamente evangélico, uma vez que também é definido por filosofias e religiões que independem do Evangelho. Não há razão suficiente para se atribuir esse ideal à inspiração evangélica. É inclusive duvidoso se a dignidade da personalidade humana não se vê seriamente prejudicada pela obrigação cristã de obediência incondicional à vontade de Deus e pelo caráter absoluto do governo divino ao qual o homem está sujeito. Na verdade, é exatamente uma filosofia racionalista anti-religiosa que enfatiza o valor do indivíduo em oposição a uma autoridade supra-individual, seja ela o Estado ou Deus. Não se pode duvidar de que a dignidade da personalidade humana é muito mais respeitada em uma ordem social que garante a esta personalidade um grau mais elevado de autonomia política do que em uma ordem religiosa baseada no princípio de heteronomia, ou seja, no princípio de que um homem religioso está sujeito a uma lei divina de cujo estabelecimento absolutamente não participa. Para neutralizar esse princípio e preservar a dignidade da personalidade humana, a teologia cristã introduziu a doutrina do livre-arbítrio. Essa doutrina, porém, não pode ser apoiada pelo ensinamento do Evangelho e é perfeitamente incompatível com o pressuposto de uma vontade divina onipotente e que tudo determina, cuja conseqüência é a crença na predestinação.

Maritain diz: "É em sua oposição radical à filosofia escravagista (*philosophie esclavagiste*) que podemos perceber mais claramente as características essenciais da filosofia democrática do homem e da sociedade."[127] Isso não é muito correto, uma vez que a escravidão foi uma instituição legal da democracia da Antiguidade e que a democracia americana aboliu a escravidão muito depois da Declaração de Independência. É verdade, porém, que um Estado que não reconhece a escravidão, se se tratar de um governo do povo, será muito mais democrático do que um governo do povo que permite a escravidão. Assim como a negação dos direitos políticos às mulheres não é democrática e, não obstante, não poderemos negar que a Suíça é uma democracia, ainda que, nesse país, as mulheres não tenham direito ao voto. Seja como for, o repúdio à escravidão certamente não se deve à inspiração evangélica. Cristo não a rejeitou e São Paulo a reconheceu sem rodeios:

> Quanto a vós outros, servos, obedecei a vossos senhores terrenos com temor e tremor, na sinceridade do vosso coração, como a Cristo; não servindo à vista, como para agradar a homens, mas como servos de Cristo, fazendo de coração a vontade de Deus; servindo de boa vontade, como ao Senhor e não como a homens; certos de que cada um, se fizer alguma coisa boa, receberá isso outra vez do Senhor, quer seja servo, quer homem livre.[128]
>
> Todos os servos que estão sob o jugo da escravidão considerem dignos de toda honra os próprios senhores, para que o nome de Deus e a doutrina não sejam blasfemados. Também os que têm senhores fiéis não devem ser respeitados sob o pretexto de que são irmãos; pelo contrário, devem servi-los ainda melhor, pois eles, que se beneficiam de seu bom serviço, são crentes e amados.[129]

Servir como escravo significa cumprir a vontade de Deus; a fraternidade evangélica é perfeitamente compatível com a escravidão. Isto, e não o repúdio à escravidão, é inspiração evangélica.

CAPÍTULO III

Democracia e economia

Capitalismo e socialismo em relação à democracia

O problema da democracia e da economia está, fundamentalmente, na questão de se determinar se existe uma relação essencial entre o sistema político que chamamos democracia e um dos dois sistemas econômicos que rivalizam entre si na civilização moderna: o capitalismo e o socialismo. Uma vez que esses termos são usados com diferentes significados, é aconselhável expor claramente o que se pretende afirmar com eles na análise subseqüente. Por capitalismo entendemos um sistema econômico caracterizado pela propriedade privada dos meios de produção, a livre iniciativa e a concorrência; portanto, um sistema econômico que pressupõe a liberdade econômica, ou seja, a ausência de intervenção governamental direta na vida econômica. Por socialismo entendemos um sistema econômico caracterizado pela nacionalização e controle público dos meios e processos de produção e distribuição; portanto, um sistema econômico que implica restrição econômica e um incisivo controle da vida econômica.

Com relação a esse problema, duas doutrinas contraditórias são defendidas em nossa época. Segundo a primeira, a democracia só é possível quando conjugada com o capitalismo. É a forma específica de governo compatível com esse sistema econômico e incompatível com o socialismo, que, por sua própria natureza, requer um regime autocrático. De acordo com a outra doutrina, a democracia, isto é, a verdadeira democracia, só é possível no sistema econômico socialista, ao passo que no capitalismo só pode existir uma democracia "formal", ou falsa.

A análise seguinte tende a mostrar que nem o capitalismo nem o socialismo estão essencialmente relacionados, isto é, relacionados por sua própria natureza, a um sistema político definido. Cada um deles pode ser estabelecido tanto sob um regime democrático quanto sob um regime autocrático. Uma vez que, enquanto forma de governo, um sistema político é, em primeiro lugar, um processo ou método para a criação e aplicação de uma ordem social, enquanto os sistemas econômicos formam o conteúdo da ordem social, não existe uma relação necessária entre um sistema político definido e um sistema econômico definido. O método democrático ou autocrático pelo qual uma ordem social é criada e aplicada não exclui nenhum conteúdo econômico dessa ordem. Nem o capitalismo nem o socialismo implicam um procedimento político definido e, portanto, os dois são — em princípio — compatíveis tanto com a democracia quanto com a autocracia. Outra pergunta que se coloca é se um determinado sistema econômico pode ser operacionado com mais eficiência sob um regime político que sob o outro. É possível que a democracia favoreça mais o capitalismo do que o socialismo e que a autocracia seja mais favorável ao socialismo do que ao capitalismo. Essa questão só pode ser respondida com base na experiência histórica e, em minha opinião, nossa experiência concreta não é suficiente para dar uma resposta cientificamente fundamentada. Conscientemente ou não, todas as tentativas feitas até o momento no sentido de abordar essa questão sofreram a interferência das preferências políticas.

A doutrina marxista de que a democracia só é possível sob um sistema econômico socialista

A tese de que a democracia só é possível em um sistema econômico socialista é um componente fundamental da ideologia marxista e desempenha importante papel na propaganda anticapitalista. Implica a perversão do conceito de democracia caracterizado pela tendência a desviar, na definição corrente de democracia como um governo do povo e para o povo, a ênfase da primeira para a segunda qualificação. Pressupõe a crença dogmática de que o socialismo oferece a única possibilidade de realizar o "verdadeiro" interesse, e, portanto, a "verdadeira" vontade, do povo. Sob tal pressuposto, porém, a afirmação de que a democracia só é possível em um regime socialista é uma tautologia vazia.

A tese marxista de que a democracia, como a melhor forma de governo, só é possível sob o socialismo visto como o melhor sistema econômico é uma aplicação da interpretação econômica da sociedade, segundo a qual os fenômenos políticos como o Estado e o Direito são apenas uma superestrutura estabelecida acima da realidade econômica constituída pelas relações de produção — o princípio da primazia do econômico sobre o político. Tendo em vista que em uma sociedade capitalista uma minoria, a burguesia, detém a posse dos meios de produção, sendo, por esse motivo, o grupo economicamente dominante, essa minoria também se torna, por conseqüência, o grupo politicamente dominante; isso é incompatível com a idéia de democracia enquanto governo da maioria para a maioria. Somente se a maioria se tornar o grupo economicamente dominante, o que, de acordo com o pressuposto fundamental dessa ideologia, só é possível através da nacionalização dos meios de produção, é que a maioria também poderá tornar-se o grupo que detém o domínio político, e só então estará estabelecida a democracia. Mas na situação decisiva, na transição de um regime capitalista para um regime socialista, desmorona ostensivamente a interpretação da sociedade com seu princípio da primazia do econômico sobre o político. Para tornar-se o grupo economicamente dominante, isto é, para estabelecer um sistema econômico socialista, o proletariado deve, primeiro, tornar-se o grupo politicamente dominante, e isso só pode ser alcançado por meios políticos: quer pela paz, com a obtenção da maioria no corpo representativo, quer pela força. No caso de maior importância histórica, isto é, na Rússia, um verdadeiro sistema socialista foi estabelecido por uma revolução política, muito em conformidade com a doutrina marxista. A doutrina enfatiza que a única forma de se implantar o socialismo é através do estabelecimento revolucionário da ditadura do proletariado, o que é certamente uma ação política. Mas não é com o objetivo exclusivo de tornar-se o grupo

economicamente dominante que o proletariado, ou o partido político que o representa, deve recorrer a um expediente especificamente político; também para afirmar sua posição de grupo economicamente dominante é preciso pôr em prática medidas de um forte cunho político: um aparato repressivo, representado por uma polícia pública e secreta, bem como uma organização militar. No processo pelo qual o socialismo deverá ser estabelecido e mantido não pode existir a menor dúvida quanto à primazia do político sobre o econômico. Portanto, a interpretação econômica da sociedade da qual o socialismo marxista extrai sua reivindicação ao monopólio da democracia não pode constituir a base dessa reivindicação. Além disso, seu objetivo final não é construir a democracia, mas livrar-se dela. Quando o socialismo atinge seu estágio de perfeição, chamado comunismo, o Estado, e com ele a forma do Estado, a democracia, fenece. "Nos argumentos geralmente apresentados sobre o Estado", diz Lenin, "incorre-se amiúde no erro contra o qual Engels lançou sua advertência, ou seja, esquece-se constantemente que a abolição do Estado significa também a abolição da democracia, que o fenecimento do Estado implica o fenecimento da democracia."[1] Politicamente, o socialismo marxista é anarquismo, não democracia. No fim de seu sonho utópico, volta a sua origem, o liberalismo radical do século XIX, com seu ideal de uma sociedade apolítica e sem Estado[2]. Se realmente aceitássemos a doutrina marxista — o que não acontece — poderíamos dizer que, se existe um sistema econômico com o qual, em última análise, a democracia não é compatível, esse sistema é o socialismo.

Capitalismo e ideologia política

A doutrina de que um governo socialista — ao menos durante o período de transição do socialismo ao perfeito comunismo — é, por sua própria natureza, um governo "verdadeiramente" democrático por estar voltado para os interesses econômicos do povo, e de que, como a verdadeira vontade do povo está voltada para a realização de seus interesses econômicos, só um governo socialista pode representá-lo, constitui, também de um ponto de vista psicológico, uma concepção extremamente problemática. Pressupõe que a satisfação das necessidades econômicas é a principal preocupação do homem. A experiência, porém, mostra que quando se satisfaz um mínimo das necessidades econômicas, outros interesses que não econômicos podem predominar. É um fato inegável que as políticas para a realização dos ideais religiosos ou nacionalistas sempre obtiveram o apoio entusiástico, e até mesmo fanático, das grandes massas, mesmo quando essas políticas lhes impunham as mais duras restrições ao seu bem-estar econômico. Se, em termos do bem-estar econômico das massas, o sistema socialista é uma garantia melhor que o sistema capitalista, é uma questão ainda em aberto. A experiência da União Soviética ainda não nos pode oferecer uma prova convincente. Contudo, mesmo que se pudesse provar que o socialismo se volta, muito mais que o capitalismo, para os interesses da esmagadora maioria do povo, não se poderia afirmar que onde existe um sistema capitalista sob um governo estabelecido por eleições livres com base no sufrágio universal, igualitário e secreto, ou seja, sob um sistema de democracia "formal", o sistema capitalista exista sem, ou até mesmo contra, a vontade do povo, e que, por esse motivo, o governo não pode ser considerado uma "verdadeira" democracia. Os argumentos utilizados pelos marxistas em defesa desse ponto de vista são claramente equivocados. Simplesmente não é verdade que os detentores dos meios de produção, os capitalistas, também controlam a ideologia política pelo fato de controlarem o processo econômico. Não se pode negar que todos os meios de propaganda, sobretudo a imprensa, estejam muito mais à sua disposição do que à disposição dos adversários do capitalismo. No entanto, também não se pode negar que, enquanto o sistema político mantiver seu caráter de democracia "formal", nenhum monopólio da propaganda pró-capitalista poderá ser estabelecido; e um poder econômico maior por trás de uma máquina propagandística não constitui uma garantia de seu maior efeito. É um fato bem conhecido que, durante a campanha presidencial de 1936, a imprensa anti-Roosevelt tinha uma circulação muito maior que a da imprensa pró-Roosevelt e que, não obstante, Roosevelt venceu a eleição[3]. É um exagero absurdo afirmar que

quem controla a satisfação das necessidades econômicas do homem também controla a mente do mesmo e, em especial, suas opiniões políticas. Existe, sem dúvida, uma certa relação entre realidade econômica e ideologia política. Contudo, o fato de que os partidos socialistas puderam desenvolver-se com mais sucesso nas democracias capitalistas vem provar que é exatamente a democracia "formal" que impede o poder econômico de exercer um controle absoluto dos movimentos políticos.

Esse fato mostra, na verdade, uma importante diferença entre democracia e autocracia no que diz respeito a sua relação com o capitalismo e o socialismo. Se um dos dois sistemas econômicos estiver predominando sob um regime autocrático a possibilidade de existência do outro poderá ser reprimida. Tal repressão deixa de existir em um regime democrático, no qual não se pode obstar uma mudança pacífica e, em especial, uma mudança gradual. Isso não significa, por certo, que um governo democrático não tenha o direito de reprimir pela força uma tentativa de substituir, também pela força, o sistema econômico predominante por outro. Contudo, se tal tentativa é bem-sucedida, se através da revolução uma minoria derruba o governo democrático para estabelecer um sistema econômico socialista, e não capitalista, ou vice-versa, essa ação política implica, necessariamente, o estabelecimento de um regime político autocrático, do mesmo modo que um regime democrático estará prestes a se transformar em autocrático quando reprimir as tentativas pacíficas de estabelecer um sistema econômico diferente daquele que estiver em vigência.

Uma "redefinição" da democracia

Não apenas os marxistas ortodoxos, mas também os socialistas que acreditam em uma pacífica evolução do capitalismo para o socialismo, e não em uma substituição revolucionária de um sistema econômico pelo outro, defendem o ponto de vista segundo o qual, no sentido tradicional do termo, a democracia não é compatível com o capitalismo. Eles não negam que, durante o século XIX, os Estados capitalistas eram de natureza democrática. Afirmam, porém, que a evolução econômica dos últimos cinqüenta anos tornou cada vez mais difícil, e por fim impossível, manter a democracia sob um sistema capitalista e que essa evolução resultou em uma "crise da democracia". Tal crise, afirmam eles, consiste no fato de que "as formas democráticas e os direitos políticos foram gradualmente esvaziados de seu significado, mesmo em alguns dos mais avançados países democráticos, pela força dominante do poder econômico" e de que o processo democrático não mais confere, automaticamente, "a realidade do poder". "Quando o poder econômico organizado triunfou, o fundamento da democracia liberal do século XIX esfacelou-se. Os direitos políticos tornaram-se irrelevantes, na medida em que não mais conferem o controle sobre os fatores que determinam as questões decisivas da vida nacional."[4] A situação crucial pode ser tratada satisfatoriamente através da criação de uma "nova democracia". A nova democracia deve "chegar a uma reinterpretação, em termos predominantemente econômicos, das idéias democráticas de 'igualdade' e 'liberdade'"; deve "fazer com que, em termos de sua eficácia, os direitos políticos predominem sobre o poder econômico" e desenvolver, entre seus membros, um sentimento "de responsabilidade comum pelo funcionamento da democracia"[5].

Essa argumentação baseia-se na idéia de um possível antagonismo entre poder econômico e direitos políticos. Segundo essa concepção, a crise da democracia contemporânea consiste exatamente nesse antagonismo. Contudo, a existência desse antagonismo na realidade política das democracias ocidentais é muito duvidosa, ou — formulado com mais exatidão — é duvidoso se esse antagonismo, que por certo existe, está corretamente descrito desse modo.

Poder é a capacidade de influenciar os outros. Uma pessoa tem poder sobre outras se puder levá-las a se comportarem de acordo com sua vontade. Em si, portanto, o poder não é nem político nem econômico; o meio pelo qual se obtém o comportamento desejado é político ou econômico. O meio específico através do qual se exerce esse poder denominado econômico é o processo de produção econômica e distribuição de produtos. O chamado poder econômico está nas mãos daqueles que controlam esse processo, o que fazem quando têm à

sua disposição os meios de produção. Em uma organização política constituída por uma ordem jurídica, isto é, em um Estado, a disposição dos meios de produção deve assumir uma forma jurídica, a forma da propriedade. Os meios de produção podem ser propriedade de pessoas privadas — o que é componente essencial do sistema capitalista e resulta em uma situação caracterizada pelo fato de os meios de produção se concentrarem nas mãos de um grupo relativamente pequeno, de uma minoria da população. Nesse caso, a distribuição dos produtos econômicos assume a forma jurídica do contrato. Ou os meios de produção podem ser propriedade do governo, ou seja, podem ser nacionalizados — o que é componente essencial do sistema econômico socialista. Nesse caso, a distribuição dos produtos assume a forma jurídica de adjudicação, direta ou indireta, do governo aos governados. Em ambos os casos, a vida econômica é regida pelo processo de criação e aplicação de Direito. No caso do socialismo, esse processo é concretamente organizado por dispositivos que reservam o controle dos meios de produção ao governo e dirigem o processo de produção e distribuição econômica de modo autoritário, instituindo uma economia planificada. No caso do capitalismo, a vida econômica não fica à margem do domínio da lei; é regida por dispositivos legais que deixam a aquisição da propriedade em geral e da propriedade dos meios de produção e dos produtos em particular ao contrato, que constitui a essência de uma economia livre. Mas essa liberdade econômica é uma liberdade jurídica, uma liberdade garantida pela lei. Os proprietários privados dos meios de produção não podem exercer seu poder econômico se os princípios da propriedade privada e do contrato não forem solidamente estabelecidos pelo processo de criação de Direito e se sua propriedade não for efetivamente protegida pelo processo de aplicação do mesmo. Isso é sobretudo evidente nos Estados modernos onde existem fortes movimentos socialistas a favor da nacionalização dos meios de produção. Só através dos processos de criação e aplicação de Direito é possível manter o poder econômico dos proprietários privados dos meios de produção contra as forças voltadas para a supressão desse sistema econômico.

Direitos políticos são os direitos que conferem a seus possuidores influência sobre o governo, e isso significa controle dos

processos de criação e aplicação de Direito. Uma vez que o poder econômico é garantido por esse processo, não pode haver nenhum antagonismo entre poder econômico e direitos políticos. O exercício do poder econômico depende, em última instância, daqueles que detêm direitos políticos e, portanto, também o poder de manter ou abolir o sistema econômico que constitui um poder econômico específico.

O argumento socialista contra essa concepção, vista como uma interpretação meramente "formalista" da realidade social, é o seguinte: em um sistema econômico capitalista, o governo pode estar — e nos Estados capitalistas do século XX realmente está — sob a decisiva influência dos proprietários privados dos meios de produção, enquanto o governo só aparentemente dirige os processos de criação e aplicação de Direito, que, na verdade, se encontram sob o controle do poder econômico exercido por uma pequena minoria voltada para os seus próprios interesses. Se, como ocorre em uma democracia moderna, os que detêm o poder econômico não equivalem aos que detêm os direitos políticos, esses direitos carecem de sentido. Carecem de sentido porque, sob a influência dos capitalistas, o governo exerce seu poder político não em consonância com a vontade (e, portanto, também não com o interesse) dos detentores dos direitos políticos, mas em consonância com a vontade e os interesses dos proprietários privados dos meios de produção. Os direitos políticos apenas podem tornar-se significativos se o poder econômico, isto é, a propriedade dos meios de produção, for outorgada ao governo, de modo que possa ser exercida em consonância com a vontade da maioria dos detentores dos direitos políticos e no interesse destes, vale dizer, no interesse de todo o povo.

Essa argumentação culmina e perde força com as afirmações de que a minoria formada pelos proprietários privados dos meios de produção exerce influência decisiva sobre o governo eleito pela maioria do povo e de que essa maioria é contrária ao sistema capitalista mantido pelo governo e favorável a um sistema socialista. Tais afirmações, porém, são de difícil comprovação.

A única maneira de se apurar a vontade do povo é o processo democrático, isto é, eleições com base no sufrágio uni-

versal, igualitário, livre e secreto. Sem exagerar excessivamente o efeito de certos abusos que podem ocorrer por toda parte, não se pode negar que, nas democracias ocidentais, as eleições do parlamento e dos chefes do executivo cumprem essas exigências. Se um governo eleito dessa forma mantém um sistema econômico capitalista, não há motivo suficiente para afirmar que tal sistema seja contrário à vontade popular, ou — para formular com mais exatidão — contrário às intenções da maioria do eleitorado mais ou menos organizado em partidos políticos. E, enquanto só uma minoria, ou só uma maioria transitória, não permanente, do eleitorado for favorável a um sistema econômico socialista, não haverá motivo suficiente para afirmar que os direitos políticos perderam o sentido porque não se estabeleceu o sistema socialista.

Quanto à influência dos detentores dos meios de produção sobre o governo, esta somente pode ser exercida por via eleitoral. Se o partido socialista não obtiver uma maioria permanente do eleitorado, será impossível provar que essa falha se deve à existência da propriedade privada dos meios de produção. Se, em uma sociedade que cumpre as exigências democráticas há pouco mencionadas, o fato de os meios de produção estarem nas mãos de uma minoria de proprietários privados não for capaz de impedir o surgimento de um forte partido socialista, é mais que improvável que o mesmo fato possa impedir o partido socialista de obter a maioria necessária para controlar o governo e estabelecer um sistema econômico socialista. É possível que o que leva uma pessoa a exercer seus direitos políticos em favor de determinado partido político não seja sua própria opinião independente sobre o que se ajusta, politicamente, aos seus interesses; pode ser que esse efeito seja exercido pela propaganda política e talvez seja injustificado considerar o voto dado sob influência da propaganda política como a expressão da verdadeira ou efetiva vontade do eleitor. Mas não há motivo para pressupor que, entre os eleitores socialistas, a propagação entre os que votam seguindo apenas sua própria opinião e os que votam sob influência da propaganda política seja diferente da existente entre os eleitores anti-socialistas, ou seja, que os primeiros expressem mais que os segundos a verdadeira ou efetiva vontade do povo. O fato de

a propaganda anti-socialista, a despeito do maior poderio econômico à sua disposição, não exercer, necessariamente, um efeito mais forte que o da propaganda socialista é algo de freqüente menção[6]. Pode dar-se perfeitamente que um homem pobre não vote em um partido socialista por acreditar em Deus, demonstrando, portanto, mais confiança no ministro de sua igreja, que o aconselha a agir assim, do que no agitador político de um partido anti-religioso ou, ainda, pelo fato de ter — por uma ou outra razão — fortes sentimentos nacionalistas e, assim, dar preferência a um partido político mais favorável ao armamento do que às reformas sociais. Contudo, admitir que a existência da religião ou do nacionalismo só deve ser explicada pela influência do capitalismo seria absurdo, uma vez que ambos existem no Estado socialista da União Soviética, a primeira apesar de uma forte propaganda anti-religiosa e o segundo usado pelo próprio governo socialista como instrumento eficaz para a realização de sua política.

Portanto, é simplesmente falso que em um Estado democrático o poder econômico pode sempre se sobrepor ao poder político, que o processo democrático pode sempre ser falho ao buscar estabelecer a realidade do poder e que os direitos políticos se tornam irrelevantes porque não "permitem que se detenha o controle sobre os fatores que determinam a questão decisiva da vida nacional". A situação política descrita dessa maneira enganosa como a crise da democracia moderna consiste, na verdade, no fato de que em uma democracia, em virtude dos princípios políticos que constituem sua própria essência, surgiu e acumulou força considerável um partido político cuja meta é substituir o capitalismo existente pelo socialismo, sem dispor, no entanto, de uma maioria de eleitores necessária para o exercício de um controle permanente do governo através do processo democrático. Conseqüentemente, os ideólogos do socialismo declaram esse processo irrelevante, nada mais que "formal". Falam de uma "crise" da democracia e exigem o estabelecimento de uma "nova" ou "verdadeira" democracia, quer pela força ou — quando não são seguidores da doutrina revolucionária marxista — por uma reinterpretação dos princípios democráticos de liberdade e igualdade em termos econômicos, isto é, por uma nova definição na qual a ênfase passa do governo do povo ao governo para o povo.

Existe de fato uma crise, mas não se trata de uma crise da democracia; é uma crise do sistema econômico predominante do capitalismo. E uma reforma ou revolução podem ser necessárias ou inevitáveis. Essa reforma ou revolução não implica uma modificação na essência da democracia, mas na supressão do sistema econômico predominante. O estabelecimento de um sistema econômico socialista e a nacionalização dos meios e do processo de produção podem ter o efeito de melhorar o padrão econômico médio da massa do povo, mas não irá "reviver" a democracia. Já será muito se não destruir a democracia e sem dúvida não terá por efeito "resgatar a importância dos direitos políticos"[7]. Pelo contrário, é bastante possível que, se existir um sistema econômico que assegure a todos a satisfação de suas mais importantes necessidades econômicas, o interesse pela política diminuirá sensivelmente, sobretudo se um sistema econômico socialista for conjugado com uma política externa que consiga estabelecer uma organização internacional capaz de assegurar uma efetiva segurança coletiva. Se o homem se libertar do temor dos dois males maiores, a fome e a guerra, a atividade governamental pode perder grande parte de sua importância para o indivíduo, cujo interesse em participar da mesma pode tornar-se menos intenso do que sempre é quando as decisões do governo nos campos da economia e das relações exteriores afetam sua própria vida. Os ideólogos do socialismo não-marxista exigem uma redefinição da democracia como um sistema de governo baseado em direitos políticos válidos contra o poder econômico[8]. Isso significa: a democracia deve ser combinada com o socialismo. Pessoalmente, não sou contra esse programa político e acredito que a democracia seja compatível com o socialismo. Contudo, nego enfaticamente que, para realizar esse programa, seja necessário redefinir o conceito de democracia. É possível substituir o capitalismo por uma democracia socialista sem que, para tanto, seja preciso mudar o significado de democracia do modo como definido neste ensaio e na prática, já estabelecido nas democracias capitalistas existentes. Uma redefinição da democracia — como nos mostra a teoria soviética — é uma perigosa iniciativa, pois pode fornecer — e quando elaborada nos moldes da teoria soviética de fato fornece — um instrumento ideológico para um movimento político voltado contra a democracia.

A alegada incompatibilidade da democracia com o socialismo (economia planificada)

Da análise precedente, segue-se que a doutrina marxista de que a democracia só pode realizar-se dentro de um sistema econômico socialista constitui um erro evidente. Mas não se segue que a democracia não possa realizar-se em tal sistema, que o socialismo e a democracia sejam incompatíveis entre si porque — segundo uma doutrina capitalista muito difundida — o socialismo implica necessariamente a supressão de toda liberdade, em termos tanto positivos quanto negativos, da liberdade política no sentido de participação dos governados no governo, assim como da liberdade econômica e intelectual no sentido de liberdade em relação ao governo; e que, conseqüentemente, a democracia só é possível dentro de um sistema econômico capitalista.

O fato de a democracia, do modo como definida neste ensaio, ser possível em uma sociedade capitalista é uma evidência que não carece de demonstração especial. Nem mesmo é negado pelos socialistas, que apenas se recusam em reconhecer a democracia capitalista como "verdadeira" democracia. Devemos nos ocupar, portanto, com a questão de se a democracia *somente* é possível dentro de uma economia capitalista, por ser incompatível com o socialismo.

A questão é quase sempre discutida em conexão com o problema da economia planificada, que constitui a essência do socialismo. Os adversários desse sistema econômico afirmam que o sistema extremamente complexo de atividades econômicas não pode ser direcionado de forma democrática, isto é, por decisões majoritárias de um corpo multiforme de indivíduos eleitos por um breve período de tempo por partidos políticos com interesses antagônicos, mas somente por um quadro de especialistas sob a liderança de um ditador dotado de poderes praticamente ilimitados[9]. A economia planificada exige a supressão da liberdade[10] essencial à democracia. Por liberdade democrática, como já mostramos, o que se entende são dois princípios diferentes: a liberdade positiva ou política de autodeterminação, a participação dos governados no governo, isto é, na criação e aplicação da ordem coercitiva, e a liberdade

negativa ou intelectual, a liberdade com relação ao governo ou à coerção, assegurada por direitos humanos constitucionais. Quanto à supressão da liberdade política em decorrência da economia planificada, o que implica incompatibilidade entre socialismo e processo democrático, devemos levar em conta o fato de que, mesmo nos Estados capitalistas, cujo caráter democrático é geralmente reconhecido, o princípio democrático realiza-se, em graus diferentes, nas divisões legislativa, administrativa e judicial do governo. Realiza-se quase sempre na função criadora de Direito, isto é, na função legislativa do Estado, em muito maior grau que na função aplicadora de Direito, isto é, na função administrativa e, sobretudo, judiciária. Seria um erro pressupor que a democratização da função aplicadora de Direito deve, necessariamente, estar em harmonia com a democratização da função criadora de Direito. Se a extensão territorial do Estado determina a necessidade da divisão em distritos e o estabelecimento de órgãos administrativos locais, tais órgãos representarão o mais alto grau de democracia se forem corpos colegiados cujos membros sejam eleitos pelos habitantes do distrito em questão. Contudo, a estrutura política desses corpos administrativos locais pode diferir da estrutura política do corpo legislativo central. Um partido político que, enquanto minoria, está em oposição à maioria representada no corpo central, pode ter a maioria no corpo local e, desse modo, não estar predisposto a aplicar conscienciosamente as leis adotadas pelo parlamento central, isto é — para usarmos uma figura de linguagem —, a executar a vontade de todo o povo. A democracia da parte pode prejudicar a democracia do todo. Um governante menos democrático, indicado pelo chefe do executivo eleito e responsável, perante o executivo, pela legalidade de sua administração, constitui uma garantia da execução da chamada vontade popular expressa nas leis adotadas pelo parlamento central, garantia muito mais efetiva do que a organização perfeitamente democrática da administração local em corpos colegiados. A organização democrática da função suprema, a da criação de Direito, tem muito mais importância para o caráter democrático do corpo político como um todo do que a organização democrática da função de aplicação de Direito, isto é, a função administrativa e judiciária.

Não é só a exigência de legalidade na função aplicadora de Direito que pode levar, no interesse da democracia do todo, a uma restrição do princípio democrático na organização do poder administrativo e do judiciário. A exigência de uma administração eficiente caminha nesse mesmo sentido. Se uma administração ineficiente vem a pôr em risco a própria existência de um Estado democrático e se um menor grau de democratização assegura uma administração mais eficiente, o tipo menos democrático de organização administrativa pode ser escolhido, com a finalidade de manter a democracia do todo. É essa, sem dúvida, a razão pela qual, em todas as democracias modernas, o método pelo qual se nomeia o chefe do executivo é muito menos democrático do que o método pelo qual se elege o parlamento. O presidente dos Estados Unidos, eleito indiretamente pelo povo e não responsável perante o parlamento, é um órgão menos democrático que a Câmara de Deputados. A nomeação de juízes pelo chefe do executivo é certamente menos democrática que a eleição dos mesmos pelo povo, enquanto a norma de que somente advogados provectos podem ser nomeados e, sobretudo, os princípios de que um juiz tem de ser independente dos que o nomeiam ou elegem e o de que o mesmo é irremovível, são tudo menos democráticos. Não obstante, não hesitamos em considerar democrático um Estado cuja constituição estabelece que juízes independentes e irremovíveis sejam nomeados pelo chefe do executivo, pois acreditamos que, para um Estado democrático, esse tipo de administração judiciária é melhor que o outro. É verdade que nos Estados capitalistas que são modelos de democracia o chefe do executivo tem poderes discricionários muito amplos no campo da administração militar e da relações exteriores e que, quanto aos problemas puramente técnicos, por exemplo na área da saúde pública, os especialistas têm um alto grau de participação na atividade governamental. Quando mais técnica for uma administração, isto é, quanto mais os meios para a realização dos seus fins forem determinados pela experiência científica, menos política ela será e menos essencial será, ao caráter democrático do corpo político como um todo, sua sujeição ao processo democrático. É essa a razão pela qual a crescente burocratização do governo, um traço característico do

Estado moderno, não representa um sério perigo para seu caráter democrático, na medida em que ficar restrita à administração técnica.

Se, em princípio, um sistema econômico socialista for adotado e mantido pela maioria de um parlamento eleito com base no sufrágio universal, igualitário, livre e secreto, a administração desse sistema pode ter em grande parte um caráter meramente técnico; portanto, uma organização mais ou menos antidemocrática dessa administração tem tão poucas possibilidades de prejudicar o caráter democrático do Estado socialista quanto os poderes discricionários do primeiro mandatário, enquanto a influência da burocracia e dos especialistas tem anulado as pretensões democráticas dos Estados capitalistas da civilização ocidental. É possível que, para funcionar satisfatoriamente, a administração de uma economia planificada exija mais poder discricionário e, portanto, mais restrição do poder legislativo do que seria compatível com um caráter democrático do supremo órgão do Estado. Mas a resposta a essa interrogação só pode ser dada com base em uma experiência social que ainda não se encontra à nossa disposição. A afirmação de que o socialismo leva inevitavelmente à ditadura por certo não se baseia em tal experiência. O experimento russo, restrito a um grande poder, a alguns pequenos satélites e a uma única geração, nada prova. Além disso, não se trata de saber até que ponto o socialismo pode ser implantado com sucesso sob um governo democrático; nossa preocupação é saber se, em princípio, o socialismo é compatível com a democracia, o que, pelo menos até o momento, não pode ser negado.

A "regra de Direito"

A incompatibilidade entre socialismo e democracia, por um lado, e a necessária ligação entre democracia e capitalismo, por outro, são às vezes consubstanciadas pelo argumento de que a chamada "regra de Direito" não pode ser mantida em um sistema econômico socialista, mas somente em um sistema econômico capitalista, e, por ser uma garantia de liberdade, a regra de Direito é essencial para a democracia.[11]

Por regra de Direito entende-se o princípio de que as funções administrativas e judiciárias do Estado devem ser o máximo possível determinadas por normais gerais de Direito preestabelecidas, de tal modo que caiba aos órgãos administrativos e judiciários o mínimo possível em termos de poder discricionário: desse modo, ao evitar-se um governo arbitrário, assegura-se a liberdade. Uma vez que, como se afirma, um sistema de economia planificada não permite que se determine a administração por normas gerais preestabelecidas, é inevitável um governo arbitrário e, portanto a perda de liberdade. Tal argumento, porém, não é de todo correto. O princípio chamado "regra de Direito" não restringe o poder legislativo, isto é, o poder de promulgar normas jurídicas gerais, e, desse modo, não restringe o grau em que o comportamento humano pode ser regulado por essas normas. Conseqüentemente, o princípio de regra de Direito não garante a liberdade do indivíduo, mas apenas a possibilidade de o mesmo prever, até certo ponto, a atividade dos órgãos aplicadores de Direito, isto é, dos órgãos administrativos e judiciários, e, portanto, de adaptar seu comportamento a essas atividades. O princípio de regra de Direito pode prevalecer ainda que toda a vida do indivíduo seja regida por normas jurídicas gerais que prescrevem em detalhe seu comportamento em relação aos outros e que, portanto, restringem, em grande parte, sua liberdade de ação. A regra de Direito não garante a liberdade dos indivíduos sujeitos ao governo porque não trata da relação entre governo e governados, mas de uma relação no âmbito do próprio governo, a relação entre a função criadora de Direito e a função aplicadora de Direito; seu objetivo é a conformidade da segunda com a primeira. O efeito da regra de Direito é a racionalização da atividade do governo, isto é, dos processos de criação e aplicação de Direito. Seu objetivo não é a liberdade, mas a segurança, segurança no campo do Direito, *Rechtssicherheit*, como é chamada na jurisprudência alemã. Se o problema da democracia e da economia for abordado do ponto de vista de racionalização e segurança, deve-se admitir que o socialismo, com sua economia planificada, conduz exatamente à racionalização do processo econômico e à segurança econômica, em oposição ao capitalismo, o qual com sua produti-

vidade anárquica está longe de garantir uma segurança econômica. Esse efeito de uma economia capitalista não pode ser obstado pela regra de Direito predominante em uma democracia capitalista, pois a vida econômica não é diretamente regulada pelo Direito; e a racionalização do processo econômico, juntamente com a segurança econômica, serão alcançados em uma democracia socialista mesmo se a regra de Direito não se aplicar à regulamentação jurídica da vida econômica.

No que diz respeito à arbitrariedade do governo, que se supõe deva ser impedida pela "regra de Direito", não se devem ignorar dois fatores que prejudicam seriamente esse efeito. Em primeiro lugar, a possibilidade de determinar a liberdade de ação de um órgão aplicador de Direito através de normas gerais vê-se limitada pela própria natureza da relação existente entre as funções de criação e aplicação de Direito. Trata-se da relação entre uma norma geral e uma norma individual. Tanto o ato administrativo quanto o ato jurisdicional, promulgados pelo órgão competente em um caso concreto em que a norma geral é aplicada a um indivíduo específico, constituem uma norma individual. A autoridade administrativa, bem como o juiz, ordenam ao indivíduo que aja ou obstenha-se de agir de determinada forma e o significado dessa ordem é uma norma que prescreve um comportamento concreto para um indivíduo específico. A tendência do princípio denominado "regra de Direito" é determinar o tanto quanto possível, através de uma norma geral, o conteúdo das normas individuais a serem promulgadas pelos órgãos administrativos e judiciários. Mas o conteúdo da norma individual nunca pode ser completamente determinado por uma normal geral. Fosse isso possível, a promulgação de normas individuais seria supérflua. Existe sempre um certo grau de poder discricionário a cargo do órgão destinado a aplicar a normal geral, que é apenas uma estrutura dentro da qual deve ser criada a norma individual; esta, por sua vez, sempre contém algo de novo e que ainda não está contido na norma geral. Portanto, é inevitável um certo grau de arbitrariedade na aplicação de Direito, que também é, necessariamente, uma criação de Direito. Pois a norma individual promulgada pelo órgão administrativo ou judiciário é tão legal quanto a norma geral promulgada pelo órgão legislativo. Por outro lado, o poder discricionário, ou a "arbitrariedade" do órgão legislativo, é praticamente ilimitado. O parlamento é soberano e sua soberania é a soberania do povo no âmbito de uma democracia representativa.

Existe ainda um outro aspecto do problema da arbitrariedade do governo para o qual se deve chamar atenção: até onde a administração tem um caráter técnico, isto é, até onde os meios que determinam os fins da administração estão baseados na experiência científica e, portanto, os especialistas participam direta ou indiretamente da administração, o fato de o conteúdo das normas individuais não ser determinado por normas jurídicas gerais e preestabelecidas não significa, necessariamente, que a administração tenha um caráter arbitrário. Se um governo, autorizado pela lei adotada por um parlamento democraticamente eleito — como, por exemplo, na Suíça —, opera uma ferrovia, seria tolo prescrever, através de normas jurídicas gerais, o modo de construir uma locomotiva ou de que maneira devam ser dispostos os trilhos; é evidente que as decisões em questão devem ser tomadas pelos especialistas da administração. Ninguém consideraria o governo arbitrário por esse motivo. Como já observado, a administração econômica em um sistema de economia planificada pode ter um caráter eminentemente técnico. O fato de as decisões técnicas serem deixadas a cargo dos especialistas não constitui um motivo suficiente para vê-lo como "arbitrário".

O segundo fator capaz de prejudicar o princípio da regra de Direito é ainda mais sério. A aplicação do Direito sempre implica uma interpretação do mesmo. Sem essa interpretação, nenhuma aplicação é possível. Uma vez que as normas gerais a serem aplicadas pelos órgãos administrativos e judiciários são necessariamente expressas em linguagem humana e, tendo em vista que esta é sempre mais ou menos ambígua, tornam-se possíveis interpretações quase sempre diferentes, e às vezes contraditórias, de uma mesma norma geral. Assim, no que diz respeito aos indivíduos afetados, o grau de previsibilidade da decisão dos órgãos administrativos e judiciários, mesmo que determinada tanto quanto possível por normas gerais preestabelecidas, não é tão grande quanto imaginam aqueles que confiam no princípio geral de Direito. A segurança jurídica abso-

luta é uma ilusão e é exatamente para manter essa ilusão na opinião do público que recorre às leis que a jurisprudência tradicional nega a possibilidade de diferentes interpretações, que, de um ponto de vista jurídico, são igualmente corretas, e insiste no dogma de que sempre existirá uma única interpretação correta, determinável pela ciência jurídica.

A possibilidade de diferentes interpretações de uma norma jurídica geral é particularmente grande no caso do Direito consuetudinário, onde não existe uma formulação escrita das normas jurídicas gerais. É muito significativo que na doutrina do Direito consuetudinário a importância das normas jurídicas gerais seja tão pouco reconhecida que um dos principais juristas americanos, John Chapman Gray[12], da Harvard Law School, pôde defender a tese de que todo o Direito é criado pelos tribunais, o que implica a completa rejeição do princípio da regra de Direito em um Estado democrático.

O fato de a norma geral a ser aplicada pelos órgãos administrativos e judiciários permitir diferentes interpretações por parte dos mesmos é uma das razões da estrutura hierárquica do processo administrativo e judiciário, na qual os indivíduos têm a possibilidade de recorrer da decisão de uma autoridade judiciária ou administrativa de instância inferior a uma de instância superior, sempre que consideram a decisão da autoridade de instância inferior em desconformidade com a norma geral a ser aplicada. Contudo, uma vez que esse recurso tem de chegar a um termo, a decisão da autoridade suprema deve estar investida de força de lei, esteja ou não em conformidade com a norma geral a ser aplicada pela autoridade. Não há, praticamente, nenhuma possibilidade de limitar o poder discricionário de um órgão administrativo ou judiciário supremo, cuja decisão tem força de lei. Essa instituição, em geral aceita por todos os sistemas jurídicos, inclusive aqueles das democracias mais radicais, pode prejudicar seriamente o princípio da regra de Direito, onde — como em uma democracia — o supremo órgão administrativo e judiciário não é idêntico ao supremo órgão legislativo, isto é, onde prevalece o princípio da separação dos poderes.

Na medida em que é realizável, o princípio da regra de Direito é certamente um complemento da democracia; mas,

conforme já indicado, em uma democracia capitalista não é aplicável no campo da economia, uma vez que se trata de campo isento de regulamentação jurídica direta. Por outro lado, o fato de o princípio em questão não poder ser aplicado ou, pelo menos, aplicado com grande eficácia à administração econômica de um sistema de economia planificada, não significa que o mesmo se acha necessariamente excluído de outros campos de aplicação do Direito de um Estado socialista que, nesse aspecto, pode ter um caráter perfeitamente democrático.

Sem dúvida, o tipo ideal de autocracia em nada favorece o princípio da regra de Direito, uma vez que não há interesse em uma racionalização das atividades governamentais. Na realidade política, porém, o princípio pode ser adotado até certo ponto também por um governo autocrático, pela simples razão de que o autocrata não é capaz de tomar, pessoalmente, todas as decisões administrativas e judiciais necessárias, devendo, portanto, nomear deputados e órgãos auxiliares subordinados. Se ele quiser que sua vontade ou suas intenções sejam o máximo possível executadas pelo aparato administrativo e judiciário que se vê forçado a criar, ou herdar de seu antecessor, deve tentar orientar as decisões dos órgãos administrativos e judiciários, que atuam em seu nome, por normas gerais que ele seja capaz de formular ou fazer formular por especialistas sob o seu controle enquanto supremo legislador. Ainda assim, porém, persiste uma importante diferença entre um regime democrático e um regime autocrático. A mudança nas regras gerais de Direito promulgadas pelo órgão legislativo e, acima de tudo, o estabelecimento de isenções dessas regras em casos concretos são recursos incomparavelmente mais difíceis em uma democracia, onde devem ser sancionadas mediante um intricado processo parlamentar, do que em uma autocracia, onde estão sob o poder discricionário de um único indivíduo, o autocrata, cuja vontade é a lei[13]. Não há, porém, razão para pressupor que, a esse respeito, deva existir uma diferença fundamental entre um Estado capitalista e um Estado socialista e que a relação entre as funções de criadora e aplicadora de Direito em um Estado de economia planificada deva ter um caráter autocrático, no sentido de que o supremo órgão executivo deva ter um ilimitado poder de instituir exceções às normas gerais que determinam a administração.

Democracia e liberdade econômica

O resultado da análise precedente é o de que, no que diz respeito à liberdade positiva ou política, a liberdade que consiste na participação dos governados no governo — a democracia — é compatível tanto com um sistema econômico socialista quanto capitalista. Mas que dizer da liberdade negativa, que não consiste na participação dos que estão sujeitos à ordem coercitiva do Estado em sua criação e aplicação, mas na liberdade diante da coerção, garantida por uma restrição específica dessa ordem através do estabelecimento constitucional de certos direitos humanos? Que o capitalismo, como liberalismo econômico, exige tal liberdade, é um fato histórico e evidente por si mesmo. Que o socialismo, como um sistema de economia planificada diretamente oposto ao liberalismo econômico, é incompatível com a liberdade econômica pelo fato de ser, por sua própria natureza, uma extensão da ordem coercitiva do Estado às relações econômicas também é evidente por si mesmo. Mas a liberdade econômica não é o fator decisivo no que diz respeito à questão de a liberdade essencial à democracia ser ou não compatível com o socialismo. Em primeiro lugar, não podemos esquecer que até mesmo o liberalismo clássico do século XIX não significava uma completa liberdade econômica; nunca exigiu que a ordem coercitiva do Estado deixasse de ter qualquer interferência nas questões econômicas. Afinal, a propriedade privada e o livre contrato, a base mesma do capitalismo liberal, são instituições jurídicas, enquanto proteger a propriedade privada e exigir o cumprimento dos contratos é uma das principais funções do Direito civil capitalista; a punição imputada ao roubo, à fraude e ao peculato, enquanto crimes especificamente econômicos, é uma função essencial do Direito criminal capitalista. O desenvolvimento do Estado moderno caracteriza-se por uma crescente tendência à regimentação jurídica das questões econômicas; a legislação trabalhista e antitruste são elementos indispensáveis da política interna e certamente constituem uma extraordinária restrição da liberdade econômica. É reconhecido, de modo geral, que esse desenvolvimento não privou as grandes potências da civilização ocidental de seu caráter democrático. Se não pretendermos admitir que a democracia desapareceu no mundo moderno, não poderemos incluir na definição de democracia o princípio de liberdade econômica. Não é a liberdade econômica, mas a liberdade intelectual — liberdade religiosa, científica e de imprensa — que é essencial à democracia. Portanto, a questão fundamental é saber se a liberdade intelectual pode ser mantida em um sistema político que suprime a liberdade econômica através da economia planificada. Ou, como tem sido formulada a questão, se a coletivização do setor econômico da vida leva ou não, necessariamente, à coletivização de todos os outros setores. E alguns dos mais destacados economistas têm dado uma resposta afirmativa a essa interrogação. Dizem eles que a coletivização não pode ficar restrita às questões econômicas, que a liberdade intelectual não mais poderá ser mantida se a liberdade econômica for suprimida e que o coletivismo que controla a vida econômica do homem deverá inevitavelmente controlar também sua vida intelectual. Esse é o mais poderoso argumento na defesa do capitalismo contra o socialismo. Contudo, por mais paradoxal que possa parecer, tal argumento é, se não idêntico, pelo menos muito parecido com a doutrina marxista, segundo a qual a realidade econômica determina sua superestrutura ideológica, isto é, intelectual e, sobretudo, jurídica e política. Explicar o totalitarismo político como a conseqüência de um sistema econômico específico é dar uma interpretação econômica da sociedade.

O argumento fundamenta-se no pressuposto de que socialismo é sinômino de coletivismo, em contraposição ao individualismo do capitalismo liberal, e na identificação do coletivismo com o totalitarismo[14]. Essa identificação, porém, é inadmissível, pois o coletivismo existe na realidade social em graus diferentes, enquanto o totalitarismo é apenas o mais alto grau de coletivismo possível. Qualquer ordem normativa que regule o comportamento mútuo dos indivíduos constitui um *collectivum*, ou seja, um corpo coletivo, e, portanto, representa algum tipo de coletivismo. Contudo, as ordens normativas diferem no que diz respeito à sua esfera material de validade, isto é, a intensidade com que regulam às relações humanas e no que diz respeito ao grau de centralização. Mesmo a mais primitiva ordem social, que é completamente descentra-

lizada e limitada à regulamentação das relações humanas mais vitais, através da proibição unicamente do incesto e do assassinato, representa um certo grau de coletivização. O Estado moderno, uma ordem coercitiva centralizada com uma esfera material de validade bastante ampla, exibe um grau muito mais elevado de coletivização sem ter, necessariamente, um caráter totalitário. Sem dúvida, socialismo é sinômino de coletivismo, pois significa a coletivização da vida econômica do homem. Mas a questão é exatamente saber se essa coletivização leva necessariamente à coletivização da vida humana em sua totalidade. A linha de pensamento na qual se baseia uma resposta afirmativa a essa pergunta segue o curso indicado a seguir[15]. Não é possível separar a esfera econômica das outras esferas da vida humana, pois, para a realização de outros fins que não os econômicos, os meios econômicos são necessários e os fins últimos nunca são econômicos; os fins econômicos são sempre meios para novos fins. Se, por exemplo, um grupo de indivíduos que compartilham a mesma religião deseja celebrar o culto comum prescrito por sua crença, vai precisar de um edifício apropriado, vale dizer, de meios econômicos que lhe permita alcançar seu fim intelectual. Se — como acontece em uma sociedade socialista — esses meios econômicos estiverem sob o controle de uma autoridade central, a consecução do fim vai depender da decisão dessa autoridade, que, conseqüentemente, controla também o fim não-econômico. Portanto, os membros não são livres no que diz respeito à consecução desses fins. Isso é verdade. Mas, em uma sociedade capitalista, será a situação essencialmente diferente? Existirá liberdade no tocante à satisfação das necessidades não-econômicas ali onde a economia não é planificada? Se, em nosso exemplo, os indivíduos em questão não tiverem o dinheiro para construir ou comprar o edifício de que precisam para o seu serviço religioso, podem tentar obter, para esse propósito, um empréstimo junto a um banco. Contudo, se o banco tiver um uso mais seguro ou mais lucrativo para esse dinheiro, não irá conceder o empréstimo. É evidente que, na medida em que a livre-concorrência de uma sociedade capitalista também está presente no setor bancário, as pessoas poderão tentar obter o empréstimo em outro banco. Isso, porém, não significa que serão bem-sucedidas. Podem não ser capazes de encontrar um banco disposto a emprestar-lhes a soma necessária e desse modo, no que diz respeito à realização de suas necessidades religiosas por meios econômicos em uma sociedade capitalista, serão tão pouco livres quanto o seriam em uma sociedade socialista, ainda que a sociedade capitalista tenha uma constituição democrática que assegure a liberdade religiosa. Em uma sociedade capitalista, diz Hayek, "os obstáculos em nossso caminho não se devem a uma desaprovação alheia de nossos fins, mas ao fato de que os meios para tanto são também ambicionados alhures"[16]. Mas seremos livres para alcançar nossos fins não-econômicos se os meios econômicos para esses fins são "ambicionados alhures"? Do ponto de vista dos homens que precisam de um edifício para seu serviço religioso, não faz a menor diferença se quem lhes recusa os meios econômicos necessários são os bancos ou uma autoridade central. Tem-se afirmado que em um sistema econômico socialista de economia planificada não pode haver liberdade na escolha de nosso trabalho. Isso é verdade. Não se pode negar, porém, que, em um sistema econômico capitalista, essa liberdade também constitui um privilégio de relativamente poucos, mesmo que a constituição democrática proíba qualquer restrição legislativa, administrativa ou jurídica dessa liberdade.

Se, em uma sociedade capitalista, existe liberdade na satisfação das necessidades não-econômicas, trata-se da liberdade dos ricos, e não dos pobres[17]. Esse é o argumento socialista. Há nele, sem dúvida, uma boa dose de verdade, do mesmo modo que em outro argumento segundo o qual, se em um sistema econômico socialista for assegurada a satisfação das mais fundamentais necessidades econômicas de alimentação, vestimenta e moradia, os homens estarão livres da coerção resultante da necessidade de cuidar da satisfação dessas necessidades e da permanente pressão que efetivamente restringe a amplitude de escolhas do homem médio em uma sociedade capitalista. Não se trata de liberdade econômica no sentido do liberalismo e não se trata de liberdade perante o governo, isto é, perante a ordem coercitiva do Estado. Trata-se da liberdade face à compulsão resultante do sistema de economia liberal. Que essa liberdade, a liberdade perante a compulsão resultan-

te da necessidade de cuidar da satisfação das necessidades econômicas, deva ser alcançada pela supressão da liberdade na satisfação dessas necessidades econômicas não é tão paradoxal quanto possa parecer. Pois o estar livre da compulsão implica, por sua própria natureza, uma liberdade relativa. A liberdade de uns pode ser a escravidão de outros; é possível garantir a liberdade em um determinado aspecto pela supressão da liberdade em outro e vice-versa.

No que diz respeito à liberdade de realizar nossos fins não-econômicos através de meios econômicos, a questão não pode resumir-se à dúvida de se tal liberdade é ou não possível sob o socialismo ou sob o capitalismo, pois não pode haver dúvida de que ela é possível até certo ponto — e só até certo ponto — sob ambos os regimes. A única questão cabível é a de se existe uma diferença fundamental quanto ao grau em que essa liberdade é possível nos dois sistemas. E essa pergunta só pode ser respondida com base em uma experiência histórica de que ainda não dispomos.

Porém, mesmo se a resposta fosse decididamente a favor de um ou outro sistema econômico, não teria nenhuma relação com a questão de a democracia ser compatível com o socialismo ou apenas com o capitalismo, pois o que está em pauta não é a liberdade de concretizar fins não-econômicos através de meios econômicos. A liberdade negativa, essencial à democracia moderna, existe na proibição constitucional de qualquer ato legislativo, administrativo ou judiciário que restrinja o exercício da religião, ciência ou arte, a expressão da opinião na imprensa ou qualquer outro veículo, a associação com finalidade jurídica e coisas semelhantes. As liberdades ou direitos humanos que uma constituição deve garantir para ser considerada democrática são reflexos de uma certa limitação do poder do governo. Mas, como foi mostrado, a garantia constitucional dessas liberdades intelectuais não garante nenhuma liberdade na satisfação das necessidades intelectuais através dos meios econômicos necessários. Talvez seja correto enfatizar que, por essa razão, as liberdades humanas garantidas por uma constituição democrática não passam de liberdades "formais" ou "jurídicas". Contudo, uma democracia capitalista garante tão-somente essas liberdades formais ou jurídicas. Por outro lado, não há razão, com base em suficiente experiência histórica, para supor que a garantia constitucional de tais liberdades formais e jurídicas não seja possível em uma sociedade socialista e nem para afirmar que se o governo controla diretamente os meios econômicos e, portanto, indiretamente os meios culturais não-econômicos a serem realizados por esses meios, seu poder não possa ser restringido pela proibição constitucional dos atos legislativos, administrativos e judiciários característicos da democracia capitalista. É comum afirmar que se o governo controlar a produção e a distribuição de máquinas impressoras e papel, não irá permitir a publicação de livros ou periódicos contrários à política governamental. É possível que seja assim e, na União Soviética, é precisamente esse o caso. Mas não é necessário. A nacionalização dos meios de produção não exclui, por sua própria natureza, as instituições jurídicas que garantem a liberdade de imprensa, e essas garantias podem ser tão eficazes quanto as garantias análogas em uma democracia capitalista.

Democracia como governo estabelecido mediante concorrência

Um dos componentes mais característicos de um sistema econômico capitalista é o princípio da livre concorrência, que é excluído por um sistema econômico socialista. Para mostrar, não que a democracia é incompatível com o socialismo, mas que, por sua própria natureza, o capitalismo tem mais afinidades com a democracia do que o socialismo, o processo democrático foi definido como "o quadro institucional para se chegar a decisões políticas nas quais os indivíduos adquirem o poder de decidir mediante uma luta competitiva pelo voto popular"[18]. Isso significa que a definição de democracia como governo do povo é substituída por sua definição como governo estabelecido mediante concorrência.

A luta competitiva pelo voto popular é a conseqüência de eleições livres; não é o seu propósito. Em uma democracia direta não existe eleição alguma. O critério fundamental da democracia é o de que o poder do governo reside no povo. Se o povo não pode ou não quer exercer diretamente esse poder,

pode delegá-lo a representantes através de uma eleição direta e, desse modo, em vez de governar ele próprio, criar um governo. Portanto, a eleição livre e sua conseqüência, a luta competitiva pelo voto popular, é um critério secundário. A democracia só pode ser definida como governo estabelecido mediante concorrência se invertermos a relação entre os dois critérios, transformando em critério fundamental a criação de um governo através de eleições livres. Essa inversão não apenas é incompatível com a essência da democracia, como também está em conflito com o fato de que, até mesmo ali onde o corpo governamental é eleito, o sistema eleitoral mais democrático é aquele que elimina, ou pelo menos reduz ao mínimo, a luta competitiva pelo voto popular: o sistema da representação proporcional. Esse sistema se caracteriza pelo fato de que, no processo eleitoral, a relação maioria-minoria perde sua importância. Para ser representado, um grupo político não precisa compreender a maioria dos eleitores, pois cada grupo é representado, ainda que não se trate de um grupo majoritário, de acordo com sua força numérica. Para ser representado, um grupo político deve possuir apenas um número mínimo de membros. Quanto menor for esse número mínimo, mais membros terá o corpo representativo. No caso-limite em que o mínimo é um, o número de delegados é igual ao número de votantes — o corpo representativo coincide com o eleitorado. É esse o caso da democracia direta. Essa democracia certamente é, em muito maior grau que uma democracia indireta ou representativa, um governo do povo. O sistema de representação proporcional mostra uma clara tendência nessa direção.

É muito comum afirmar-se que a representação proporcional não garante um governo eficiente e que, para satisfazer a esse objetivo, a representação majoritária é preferível. Talvez isso seja verdade, ainda que a desvantagem da representação proporcional seja muito exagerada pelos partidários da representação majoritária. Seja como for, a insuficiência em questão não tem nada a ver com o caráter democrático da representação proporcional. Em uma democracia direta, o governo é sem dúvida menos eficiente do que o governo em uma democracia indireta, mas, não obstante, o primeiro é mais democrático que o segundo. Nosso interesse aqui não é a eficiência, mas a essência da democracia. E, desse ponto de vista, não pode haver dúvida de que um corpo governamental em que todos os grupos políticos estejam representados tem muito mais probabilidades de expressar a vontade popular do que um corpo no qual apenas o grupo majoritário, ou o grupo majoritário e um grupo minoritário, estejam representados. E uma das maiores vantagens do sistema de representação proporcional está em que nenhuma disputa entre candidatos de diferentes partidos políticos se faz necessária. De acordo com o sistema de representação majoritária, todo representante é eleito com os votos de um grupo, a maioria, contra os votos de outro grupo, a minoria. De acordo com o sistema de representação proporcional, todo representante é eleito somente com os votos de seu próprio grupo, sem ser eleito contra os votos de outro grupo. O sistema de representação proporcional é a máxima aproximação possível ao ideal de autodeterminação no âmbito de uma democracia representativa e, portanto, o tipo mais democrático de sistema eleitoral, exatamente pelo fato de não exigir uma luta competitiva pelo voto popular.

Capitalismo e tolerância

Outro argumento apresentado em favor dessa concepção de que o capitalismo é um sistema econômico mais apropriado à democracia do que o socialismo é a afirmação de que o príncipo de tolerância, essencial para a democracia moderna, é melhor garantido pelo primeiro do que pelo segundo.

> É mais fácil para uma classe cujos interesses são melhor atendidos se não-tutelada praticar o autocontrole democrático do que para uma classe que tenta naturalmente viver às custas do Estado. O burguês, primordialmente absorto em suas preocupações pessoais, em geral tem — conquanto tais preocupações não estejam sob uma séria ameaça — muito mais probabilidades de mostrar tolerância pelas diferentes políticas e respeito pelas opiniões de que não compartilha do que qualquer outra categoria de ser humano. Além do mais, enquanto a sociedade for dominada pelos padrões burgueses, a tendência dessa atitude será a de se disseminar também pelas outras classes.[19]

Se se admitir que em uma sociedade capitalista a tolerância será preservada enquanto as preocupações particulares do burguês, ou seja, os princípios fundamentais do capitalismo, propriedade privada e livre-iniciativa, "não estejam sob uma séria ameaça", dificilmente se poderá sustentar que exista nesse sentido uma diferença essencial entre a atitude de uma sociedade capitalista e a de uma sociedade socialista. Se as principais preocupações de um homem estiverem asseguradas e se estiver afastado o perigo de que os outros venham a impedi-lo de realizar aquilo que ele considera seus principais valores, não terá motivos para obstar a tentativa alheia de realizar aquilo que ele considera valores menores. Portanto, não há motivo para pressupor que um governo socialista não vá dar mostras de tolerância enquanto os princípios fundamentais do sistema econômico predominante não estiverem seriamente ameaçados. A experiência recente mostra com clareza que, em uma democracia capitalista, a tolerância é o princípio fundamental a ser abandonado quando o princípio econômico predominante se vê ameaçado por forças anticapitalistas internas ou externas. É provável que o mesmo aconteceria em uma democracia socialista. É fato comprovado que a democracia não funciona quando a antagonismo entre a maioria e a minoria é tão pronunciado que não se consegue chegar a nenhuma solução conciliatória e a regra do jogo político, a submissão da minoria à vontade da maioria, é questionada, e quando o governo, com ou sem fundamento, tem medo de ser destituído pela força. Isso se aplica tanto a uma democracia capitalista quanto a uma democracia socialista e nada tem a ver com as peculiaridades de seus sistemas econômicos. Constitui, porém, uma peculiaridade do sistema político da democracia, em contraposição ao da autocracia, que em tal situação o primeiro possa perder um de seus elementos essenciais e, conseqüentemente, ruir, enquanto o segundo permanecerá incólume pelo fato de que, ao reprimir pela força qualquer movimento intelectual dirigido contra o governo, não tem nada a perder.

Propriedade individual e liberdade na doutrina do direito natural de John Locke

Se a liberdade individual é o princípio fundamental da democracia e a propriedade individual, a base do capitalismo, poderia se afirmar a existência de uma relação essencial entre democracia e capitalismo, desde que fosse possível demonstrar a existência de uma união indissociável entre propriedade e liberdade. Tal tentativa foi feita pela primeira vez na doutrina do Direito natural desenvolvida por John Locke, que deu forma, em grande parte, à ideologia democrática moderna, e mais tarde na filosofia de Hegel, cujo papel ainda é importante no pensamento político de nossa época.

No pensamento político-moral de Locke, o supremo valor, pressuposto como evidente por si mesmo, é a idéia de liberdade. Ele estabelece uma distinção entre "liberdade natural", que define como "ser livre de qualquer poder superior na terra", e "liberdade do homem sob governo", que é "a liberdade de seguir minha própria vontade em tudo quanto a regra [estabelecida pelo poder legislativo e comum a todos] não prescreve e não estar sujeito à vontade inconstante, incerta, incógnita e arbitrária de outro homem"[20]. Em outras palavras, ser livre, para um homem, significa ser "senhor de si próprio"[21].

O problema da propriedade decorre do fato de que Deus, segundo as Escrituras, "deu a terra (...) em comum a todos os homens. Tal se supondo, contudo, a alguns afigura-se muito difícil como é possível chegue alguém a ter a propriedade de qualquer coisa"[22]. Portanto, já desde início o problema da propriedade é o problema da justiça da propriedade individual ou privada; e a justiça desse tipo de propriedade não pode ter por base a revelação contida nas Escrituras. Locke empenha-se "em mostrar como os homens podem chegar a ter uma propriedade em várias partes daquilo que Deus outorgou à humanidade em comum, e tal sem nenhum pacto expresso entre o conjunto dos membros da comunidade"[23]. Locke se impõe a tarefa de inferir a justiça da propriedade individual de uma fonte outra que não a revelação das Escrituras. Tenta realizar essa tarefa referindo-se à razão de que Deus investiu o homem

para fazer uso comum da terra "para maior proveito da vida e do conforto material". Portanto, "deve haver, necessariamente, um meio de apropriar-se" dos frutos e animais da terra "de uma forma ou de outra, antes de serem utilizados ou que venham a beneficiar de algum modo a qualquer homem em particular". Devem "ser dele, e de tal maneira dele, isto é, parte dele, que qualquer outro não possa mais alegar nenhum direito aos mesmos antes que lhe tragam qualquer benefício para sustentar-lhe a vida"[24]. É evidente que esse argumento só é capaz de prover a necessidade da propriedade individual em relação aos gêneros alimentícios dos quais o homem tem necessidade imediata para sua subsistência, pois é somente com relação a eles que se exige uma posse exclusiva por parte do indivíduo. Mas, como Locke quer justificar a propriedade individual em geral, ele não continua a argumentar nessa direção, que leva a um impasse. Enfatiza os meios específicos pelos quais o homem se apropria dos gêneros alimentícios e pelos quais pode também apropriar-se de outras coisas. E esses meios são o trabalho humano:

> Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem o menor direito senão ele mesmo. Pode-se dizer que o trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos são propriamente seus. Assim, o que quer ele retire do estado que a natureza proveu, e no qual o deixou, a isso ele incorporou o seu trabalho e acrescentou algo de seu, tornando-o, por essa mesma razão, propriedade sua. Ao ser por ele retirado do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe, através desse trabalho, alguma coisa que exclui o direito comum de outros homens. Pois, sendo esse trabalho a propriedade inquestionável do trabalhador, nenhum homem além dele próprio pode ter direito ao que se juntou, ao menos onde houver o suficiente, e de boa qualidade, em comum para os outros.[25]

Dificilmente se poderá subestimar a influência que essa argumentação exerceu sobre a teoria social dos séculos XVIII e XIX. Portanto, uma análise cuidadosa não parece ser supérflua.

A proposição básica a partir da qual se infere a justiça da propriedade individual é a afirmação de que o homem de-

tém a propriedade de sua própria pessoa, o que significa que ninguém tem nenhum direito sobre sua pessoa, a não ser ele próprio. A "propriedade" de sua pessoa por parte do homem é sua liberdade individual, o fato de que, em um estado material, o homem é livre de qualquer poder superior na terra e, em um estado governamental, não está sujeito à vontade arbitrária de outro homem. É evidente que essa liberdade, o direito de o indivíduo dispor exclusivamente de si próprio, isto é, de sua pessoa, é algo diferente do direito de propriedade, isto é, o direito de excluir os outros da posse de determinada coisa. E, na medida em que o direito de o homem dispor exclusivamente de sua pessoa inclui o direito de usar o trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos de acordo com sua própria vontade, a liberdade do homem implica a liberdade de seu trabalho e sua obra. Isso, porém, não significa que seu trabalho seja sua propriedade. A esse respeito, o que se aplica é o conceito de liberdade e não o conceito de propriedade. Mas, uma vez que, em um sistema político-moral cujo supremo valor é a liberdade, a propriedade só pode ser justificada pela liberdade, a propriedade deve ser relacionada à liberdade. Daí decorre o argumento: a liberdade significa a propriedade de si mesmo por parte do homem e, uma vez que o trabalho é uma função de sua personalidade, também significa propriedade de seu trabalho.

Se a propriedade de seu trabalho por parte do homem é sua liberdade, qualquer extensão dessa propriedade a outras coisas constitui a extensão da liberdade. Se um homem se apropria de algo ao incorporar-lhe o seu trabalho, tal apropriação é justificada como um exercício de sua liberdade. A justificação da propriedade através do ideal de liberdade enquanto autodeterminação do homem fica muito evidente na seguinte afirmação de Locke: "De tudo isso fica evidente que, embora as coisas da natureza nos sejam dadas em comum, ainda assim o homem, por ser senhor de si próprio e proprietário de sua pessoa e das ações ou do trabalho que realiza, teria ainda em si mesmo o grande fundamento da propriedade."[26] A liberdade é o fundamento da propriedade. Mas, finalmente, a idéia de liberdade é colocada em segundo plano e precomina a de propriedade. "O homem, nascendo (...) com direito à perfei-

ta liberdade e à fruição descontrolada de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, de modo idêntico a qualquer outro homem ou grupo de homens do mundo, tem por natureza o poder de preservar não apenas sua propriedade — isto é, sua vida, sua liberdade e seus bens — contra as injúrias e investidas de outros homens, mas também de julgar e punir as infrações dessa lei. (...)''[27] O conceito de propriedade inclui o de liberdade. Portanto, não nos deve surpreender que Locke considere a ''preservação da propriedade'' o principal objetivo da ''sociedade civil''[28]. O ''poder de criar leis'', bem como o ''poder de punir qualquer injúria cometida contra qualquer um de seus membros por qualquer um que não pertence a ela, que é o poder de guerra e paz'', são conferidos à comunidade ''para a preservação, tanto quanto possível, da propriedade de todos os membros dessa sociedade''[29]. Se o objetivo do governo é a preservação da propriedade, o direito à propriedade não pode ser abolido pelo governo:

> O poder supremo não pode tomar de qualquer homem parte de sua propriedade sem o consentimento dele, pois, sendo a preservação da propriedade o objetivo do governo e a razão pela qual os homens entram em sociedade, supõe e exige necessariamente que o povo tenha propriedade, sem o que deve-se supor que perca, ao entrar em sociedade, aquilo que constituía o objetivo para o qual nela entrou — absurdo demasiado flagrante para que qualquer um o admita. Portanto, tendo os homens propriedade quando em sociedade, têm tal direito aos bens que pela lei da comunidade lhes pertencem, que ninguém tem o direito de tomar-lhes esses bens ou qualquer parte destes sem que com tal o consintam; sem isso, não possuiriam nenhuma propriedade, uma vez que, na verdade, não serei proprietário de nada que outrem me possa tomar, quando lhe aprouver, contra meu consentimento. Daí ser um erro pensar que o poder supremo ou legislativo de qualquer comunidade pode fazer o que bem lhe apraz e dispor da propriedade dos indivíduos arbitrariamente ou tomar qualquer parte desta à vontade. (...) E para vermos que até mesmo o poder absoluto, onde necessário, não é arbitrário por ser absoluto, mas ilimitado por essa mesma razão e restrito aos objetivos que exigem, em alguns casos, que seja absoluto, não precisamos olhar para mais além da prática comum da disciplina marcial; pois a preservação do exército e, com ele, a de toda a comunidade, exige uma obediência absoluta ao comando de todos os oficiais superiores, e uma discussão, ou a desobediência ao mais perigoso ou irracional deles, leva merecidamente à morte; no entanto, vemos que nem o sargento, que pode ordenar a um soldado que se coloque diante da boca de um canhão ou que suporte, na linha de frente, o impacto do ataque inimigo, o que sem dúvida o levaria à morte, pode pedir a um soldado que lhe dê um único pêni do dinheiro que possui; nem o general, que pode condená-lo à morte por desertar de seu posto ou por desobedecer às ordens mais drásticas, tem direito algum, apesar de todo seu poder absoluto sobre a vida e a morte, de dispor da menor parcela da propriedade desse soldado ou de se apossar de uma parte, ainda que ínfima, de seus bens e, no entanto, pode ordenar-lhe o que quiser e enforcá-lo pela menor desobediência. Essa obediência cega é necessária ao fim para o qual o comandante exerce seu poder, isto é, a preservação do restante; mas dispor-lhe dos bens nada tem a ver com isso.[30]

O indivíduo não tem nenhum direito absoluto à vida, isto é, nenhum direito absoluto a impedir que os outros disponham de sua própria vida, mas um direito absoluto à propriedade, isto é, o direito de impedir que os outros disponham daquilo que lhe pertence. Já que o direito de um homem dispor exclusivamente de sua vida constitui sua liberdade, o direito à propriedade se coloca acima do direito à liberdade. Portanto, a tentativa de justificar a propriedade através da liberdade conduz à anulação de sua própria base: a idéia de liberdade como o valor supremo.

A propriedade coletiva na doutrina do direito natural

A relação essencial existente, segundo Locke, entre o direito do homem à liberdade e seu direito à propriedade individual baseia-se no Direito natural, do qual ambos os direitos são inferidos. Locke chega a seus resultados através da aplicação do método específico da doutrina do Direito natural, que, nas últimas décadas, voltou a ocupar o primeiro plano do pensamento jurídico e político e é considerado por algumas autoridades reconhecidas como um sólido baluarte na defesa da democracia contra a autocracia comunista. Contudo, dificilmente poderemos nos apoiar nele, pois, com base na doutrina

do Direito natural, e com seus métodos específicos, também se provou que a propriedade privada é contrária à natureza e constitui a origem de todos os males sociais. Para erradicar esses males, a única coisa necessária é a supressão da propriedade privada e a instauração do comunismo, o único sistema econômico ditado pela natureza. Tal é a tese principal de uma obra que, sob o título *Código da natureza ou o verdadeiro espírito de suas leis*, foi publicada anonimamente em Paris no ano de 1755[31]. Seu autor foi um certo Morelly, de quem muito pouco sabemos. É significativo que a obra tenha sido inicialmente atribuída ao célebre enciclopedista Diderot. Tornou-se o "grande livro do socialismo do século XVIII"[32] e Baboeuf, o líder de um movimento comunista durante a Revolução Francesa, referia-se freqüentemente ao *Código da natureza*, que antecipou muitas das idéias mais tarde desenvolvidas por Fourier e outros comunistas[33]. O *Código da natureza*, como o título indica, é um filho legítimo da doutrina do Direito natural. Parte do pressuposto de que a natureza tem intenções definidas, que essas intenções são inteligíveis e visam à felicidade do gênero humano, e que a justiça somente pode ser instaurada através da submissão de nossas instituições sociais às intenções da natureza. Morelly defende, como um "princípio incontestável", a idéia de que "a natureza é uma, constante e imutável", que as leis da natureza estão implícitas nas "tendências pacíficas através das quais a natureza anima suas criaturas" e que "qualquer coisa que se desvia dessas disposições amigáveis foge ao natural"[34]. Daí o fato de Morelly — como muitos que escreveram sobre o Direito natural — acreditar que a natureza humana é essencialmente boa. Ele pressupõe uma "probidade natural das criaturas dotadas de razão"[35] e proclama a lei da "sociabilidade" como a "lei primeira da natureza". Os legisladores positivos "têm apenas de reconhecer e pôr em prática esta lei da natureza"[36]. A lei de sociabilidade é interpretada com o sentido de

> que a natureza distribuiu as faculdades humanas entre os indivíduos em proporções diferentes, mas que deixou a propriedade nos meios de produção [*la propriété du champs producteur de ses dons*] indivisível para todos, e a todos concedeu o uso de sua liberalidade. O mundo é uma mesa com provisões suficientes para todos os convivas, aos quais todas as iguarias pertencem; e pertencem a todos os convivas porque estão todos famintos; e somente a alguns deles quando os demais estão satisfeitos. Daí o fato de ninguém ser o proprietário [*maître*] exclusivo nem ter o direito a pretender sê-lo.[37]

Conseqüentemente, a propriedade individual é contrária à natureza. Ao estabelecerem a propriedade individual, os legisladores positivos são culpados de uma "monstruosa divisão dos produtos da natureza. Eles dividem o que, conforme a natureza, deve permanecer como um todo ou ser restituído à condição de um todo se, por acaso, tiver sido dividido. Desse modo, destroem toda sociabilidade"[38]; e, ao fazê-lo, "trabalham contra a razão da natureza"[39]. Ao estabelecer a propriedade individual os legisladores reconhecem o interesse individual do homem e, desse modo, criam uma situação social na qual a avareza, o pior de todos os vícios e a origem de todos os outros, deve prevalecer. "Será que essa peste universal, essa febre lenta, essa doença devastadora de toda a sociedade, o interesse individual, poderia existir onde não encontrasse alimento ou estímulo? Portanto, é evidente que: Onde não existe propriedade não pode existir nenhuma de suas desastrosas conseqüências."[40] Se quisermos pôr em prática as "sábias instruções da natureza" e criar "uma situação na qual o homem é tão feliz nesta vida quanto possível"[41], teremos de "derrubar esse monstro, o espírito de propriedade"[42] e estabelecer uma ordem social na qual nada pertence aos indivíduos como propriedade particular, exceto as coisas que querem para seu uso imediato e para satisfazer suas necessidades, seu prazer ou para seu trabalho diário; uma ordem na qual cada cidadão é um servidor público, empregado e sustentado pela sociedade e obrigado a contribuir para o bem-estar público de acordo com suas forças, aptidões e idade[43]. Esta é a essência do comunismo, e o comunismo é Direito natural.

Uma vez que o principal problema político é o da propriedade, Morelly considera a forma de governo uma questão de importância secundária, contanto que a propriedade privada seja abolida e o princípio da propriedade coletiva, isto é, o comunismo, seja instaurado, pois, se a lei natural for aplicada, o bem-estar do povo estará assegurado[44]. Por conse-

guinte, o governo será, necessariamente, um governo para o povo, seja ele democracia, aristocracia ou monarquia:

> Se um povo decide, por unanimidade, obedecer somente às leis naturais do modo como foram por nós definidas [isto é, o princípio do comunismo] e vive, conseqüentemente, sob a orientação dos pais das famílias, o Estado é uma democracia. Se o povo, com o intuito de observar religiosamente as leis sagradas da natureza, confere o governo a alguns homens sábios, o Estado é uma aristocracia. (...) Se, para alcançar ainda mais precisão, justiça e regularidade do movimento do corpo político, somente um indivíduo governa, o Estado é uma monarquia, mas não pode jamais degenerar enquanto a propriedade privada não for introduzida.[45]

Uma monarquia ou, para usar o termo moderno, uma ditadura, pode até mesmo ser a melhor maneira de realizar a lei natural, isto é, o comunismo e, conseqüentemente, o bem-estar do povo. É exatamente o que foi dito por Lenin[46]. O monarca ou ditador tem de ser considerado o representante do povo. "Uma nação", diz Morelly, "que coloca um de seus cidadãos na posição de líder, sobretudo se ela se submeter às leis da natureza simples, não terá o direito de dizer a essa pessoa: nós te encarregamos de fazer com que obedeçamos aos acordos que firmamos contigo. (...) A razão determinou-nos essas leis [natureza] e nós te determinamos que nunca nos deixes esquecer delas; concedemos-te o poder e a autoridade dessas leis e dessa razão sobre cada um de nós e, desse modo, te transformamos em órgão e arauto delas."[47] Daí o fato de que uma ditadura comunista, enquanto governo para o povo, pudesse ser considerada um governo do povo. É bastante compreensível que uma tradução russa do *Code de la nature* de Morelly tenha sido recentemente publicada na União Soviética[48].

Propriedade individual e liberdade na filosofia de Hegel

A tendência de estabelecer uma relação essencial entre propriedade e liberdade culmina na filosofia do Direito de Hegel, cujo núcleo é a idéia de liberdade. "O Direito", diz Hegel, "é,

por definição, a liberdade enquanto idéia."[49] O livre-arbítrio constitui um elemento essencial da personalidade humana. Mas "a pessoa tem de traduzir sua liberdade em termos de uma esfera exterior a fim de que exista enquanto idéia"[50]. "Para que o livre-arbítrio não permaneça abstrato, precisa, em primeiro lugar, reunir-se em um corpo, e o material basicamente disponível aos sentidos para que se dê essa corporificação são as coisas, isto é, os objetos exteriores a nós. Essa modalidade básica de liberdade é a modalidade com a qual devemos nos familiarizar enquanto propriedade. (...) A liberdade que aqui temos constitui o que se chama de pessoa, isto é, o indivíduo que é livre, verdadeiramente livre a seus próprios olhos, e que se manifesta e se expressa através das coisas."[51] A "tradução da liberdade em termos de uma esfera exterior" ou a "corporificação da vontade em objetos exteriores a ela" é o ponto decisivo nessa identificação da propriedade com a liberdade. É evidente que as fórmulas de Hegel são apenas descrições metafóricas do fato de que o homem, seja ele livre ou não, exerce sua vontade tomando posse das coisas. Na realidade, a liberdade não pode ser traduzida em coisas e nem a vontade corporificar-se nestas. Considerar essas metáforas como realidade corresponde a um tipo de pensamento característico da mentalidade primitiva: a substancialização ou hipostatização do abstrato e do imaterial, como, por exemplo, as qualidades, as relações, os valores, etc. Para se admitir a existência de uma relação essencial entre propriedade e liberdade, que é o objetivo de Hegel, a afirmação metafórica de que a propriedade é a corporificação da liberdade deve ser considerada ao pé da letra. Mas, quando considerada ao pé da letra — e não como uma mera metáfora —, não passa de uma frase destituída de significado. Não existe absolutamente relação alguma entre liberdade e propriedade. A única relação existente é a relação entre um homem, que pode ou não ser livre, e uma coisa; e a relação consiste apenas no fato de impedir que outros tomem de um homem a coisa que lhe pertence. Sem nenhum fundamento suficiente, Hegel afirma: "A pessoa tem o direito de impor sua vontade a todas as coisas e, desse modo, torná-las suas."[52] Da mesma forma que Locke explica a apropriação como um ato pelo qual o indivíduo incorpora seu trabalho a

determinada coisa e, com isso, acrescenta-lhe algo de sua personalidade, Hegel interpreta o processo pelo qual uma coisa se torna propriedade de uma pessoa como o estabelecimento de seu livre-arbítrio na coisa, como a corporificação da liberdade do homem numa esfera exterior. "Todas as coisas podem se tornar propriedade do homem porque este é dotado de livre-arbítrio e é, conseqüentemente, absoluto, ao passo que aquilo que paira sobre ele [isto é, a coisa] não possui essa qualidade." Ao apropriar-me de uma coisa, "eu lhe atribuo algum propósito que não lhe pertence diretamente. Quando a coisa viva se torna minha propriedade concedo-lhe uma alma diversa daquela que possuía anteriormente; concedo-lhe minha alma"[53]. Esse é exatamente o modo como a propriedade é concebida pelos primitivos, que acreditam que o homem, ao tomar posse de uma coisa, transfere alguma parte da substância de sua personalidade, vale dizer, uma parte de sua "alma", para a coisa, com o que a transforma em uma parte de si próprio. O homem primitivo só pode imaginar a relação de propriedade, isto é, a relação entre um homem e uma coisa, ao imaginar a substância da coisa enquanto parte da substância humana. A conseqüência da substancialização de uma qualidade é a possibilidade de transmiti-la por contágio. Somente por contágio é possível ao homem corporificar sua liberdade, isto é, a substância de sua alma, em uma coisa e, com isso, tornar a coisa parte de sua personalidade, o que Hegel identifica com a liberdade. "Eu, enquanto vontade livre, sou um objeto para mim próprio através daquilo que possuo e, portanto, também pela primeira vez, sou uma vontade de fato. Esse é o aspecto que constitui a categoria da propriedade, o fato certo e verdadeiro da posse."[54] Hegel rejeita expressamente a opinião de que uma propriedade é um meio de satisfazer as necessidades do homem. "A verdade é que, do ponto de vista da liberdade, a propriedade é a primeira corporificação da liberdade e, assim, um objetivo importante em si mesmo."[55] "A base racional da liberdade reside no fato de ser encontrada não na satisfação das necessidades, mas na supressão da pura subjetividade da personalidade. Em sua propriedade, a pessoa existe pela primeira vez enquanto razão."[56] Desse modo, a propriedade se justifica enquanto realização da

liberdade e da razão. Hegel chega ao ponto de afirmar que "ao distinguir-se de si própria, uma pessoa se coloca em relação com outra e é somente enquanto proprietários que estas duas pessoas existem de fato uma para a outra"[57].

Hegel não deixa margem a nenhuma dúvida acerca do tipo de propriedade que tem em mente quando a identifica com liberdade e razão. "Uma vez que minha vontade, enquanto vontade de uma pessoa e, por conseguinte, enquanto uma vontade única, se torna objetiva para mim na propriedade, esta assume o caráter de propriedade privada."[58] Uma vez que a propriedade é a corporificação da liberdade individual, a liberdade de um indivíduo transferida para uma coisa, ela apenas pode ser propriedade individual, isto é, propriedade privada. "Na propriedade, minha vontade é a vontade de uma pessoa; mas uma pessoa é uma unidade e, por conseguinte, a propriedade se torna a propriedade dessa vontade unitária." A fim de enfatizar o caráter individual da propriedade, Hegel afirma que propriedade é personalidade e, desse modo, oblitera a distinção entre pessoa e coisa. "Uma vez que a propriedade é o meio pelo qual dou corpo à minha vontade, a propriedade também deve ter o caráter de ser 'isto' ou 'meu' [isto é, a propriedade de um indivíduo específico]. Essa é a importante doutrina da necessidade da propriedade privada."[59]

O objetivo básico a que conduz esta filosofia da propriedade torna-se evidente na seguinte afirmação:

> O princípio geral que subjaz ao Estado ideal de Platão [comunismo entre os membros do grupo dominante] viola o direito de personalidade por vetar a manutenção da propriedade privada. A idéia de uma irmandade pia, até mesmo compulsória, entre homens que detêm seus bens em comum e que rejeitam o princípio da propriedade privada pode facilmente concorrer para a confusão quanto à verdadeira natureza da liberdade de espírito e do direito, bem como na apreensão de sua importância precisa.[60]

É com uma finalidade inequivocamente política, a saber, o combate ao comunismo, que a propriedade é interpretada por meio de uma absurda hipostatização enquanto corporificação da liberdade. Conseqüentemente, o princípio da igual-

dade tem de ser rejeitado. "Em relação a coisas exteriores, o aspecto racional reside no fato de eu possuir uma propriedade. (...) O que e quanto possuo, portanto, é uma questão indiferente no que tange ao direito."[61] É claro que os homens são iguais, mas somente *qua* pessoas, isto é, apenas em relação à fonte da qual a posse provém. O que se infere desse fato é que todos devem ser proprietários. "Portanto, se quisermos falar em igualdade, é essa igualdade que se deve ter em mente. Mas essa igualdade é algo diferente de se fixar quantidades específicas, da questão de quanto possuo. Sob este ponto de vista, é falso afirmar que a justiça exige que a propriedade de todos seja igual, já que exige apenas que todos sejam proprietários. A verdade é que a especificidade é exatamente a esfera na qual há espaço para a desigualdade e na qual a igualdade não seria aceitável."[62] É bastante significativo que, ao rejeitar o princípio da igualdade, o postulado de que a propriedade de todos deve ser igual, Hegel abandona sua metáfora da propriedade como corporificação da liberdade, juntamente com sua identificação de propriedade com personalidade, pois se os homens são, enquanto pessoas, iguais, e personalidade é liberdade, os homens são igualmente livres; e, se a propriedade é a corporificação dessa liberdade, então a propriedade, que é personalidade, deve ser igual também. Por conseguinte, Hegel distingue cuidadosamente — e de modo bastante correto — entre a pessoa como a fonte da qual a posse, isto é, a propriedade, se origina e a propriedade em si. Quando a igualdade da propriedade está em questão, a propriedade perde a liberdade ou a alma que, de outro modo, nela estariam corporificadas, deixa de ser personalidade e se mantém exatamente aquilo que é: mera propriedade.

Propriedade individual e liberdade na teologia de Emil Brunner

A noção de que a propriedade é uma condição essencial, até mesmo "a verdadeira base da liberdade"[63], é defendida atualmente tanto por teólogos católicos quanto protestantes. Referindo-se à autoridade dos líderes da Reforma, especialmente Calvino, que reconhecia que a propriedade privada es-

tava em harmonia com a vontade de Deus, Emil Brunner tenta justificar esta instituição como algo estabelecido pela ordem divina da criação que concede ao homem não somente liberdade, mas também propriedade, uma vez que não é possível a liberdade sem a propriedade[64].

> No entanto, não foi apenas o poder de dispor livremente de seu corpo e de seus membros que foi concedido ao homem pela criação, mas também a "propriedade". O homem que de nada dispõe não pode agir livremente. É dependente da permissão de outrem a cada passo que dá e, se os outros assim o desejarem, podem impossibilitá-lo de desenvolver qualquer atividade concreta. Sem propriedade, não há liberdade na vida particular. Sem propriedade, perde-se a capacidade de ação. O homem que pisa em terreno desconhecido e põe os pés em propriedade estranha a cada movimento que faz não é livre. E a palavra "propriedade" deve ser tomada literalmente como posse ou, como dizemos atualmente, como propriedade privada. Sem a propriedade privada, não existe liberdade.[65]

A propriedade coletiva, a essência do comunismo, por outro lado, significa servidão e é, por esta razão, incompatível com a verdadeira democracia:

> A propriedade coletiva jamais pode substituir a propriedade privada em termos de liberdade. Onde não tenho o direito de dispor do que é meu, não tenho nenhuma liberdade de ação. Pois outro indivíduo, que não eu próprio, tem o direito de posse sobre a propriedade coletiva, seja ele a corporação, o sindicato ao qual pertenço ou o Estado. A fração de direito sobre a propriedade do Estado que possuo como cidadão do mesmo não pode exceder a dependência à qual estou preso pela vontade geral do Estado. É tão fácil ser um escravo do Estado quanto ser o escravo de um único senhor. Onde o Estado é o único proprietário e eu o proprietário de nada, mesmo que o Estado seja uma democracia em todos os outros aspectos, serei um escravo do Estado, um escravo da vontade geral que não confere à minha própria vontade nenhuma liberdade de ação.[66]

Se a propriedade privada for abolida, como num Estado socialista, "o indivíduo perde a verdadeira base de sua liberdade; é entregue, com mãos e pés atados, ao único emprega-

dor, o Estado. Apesar de toda sua ideologia de liberdade e igualdade proveniente do individualismo igualitário, toda individualidade é posta à margem. A *volonté générale* absorve-a no 'coletivo'. A liberdade se torna uma ilusão possível de ser mantida por certo tempo por um aparato estatal pseudo-democrático, porém, mais cedo ou mais tarde, é desmascarada como ilusão e, então, é tarde demais''[67]. ''A liberdade de ação'', que é destruída se a propriedade privada for abolida e o princípio da propriedade coletiva estabelecido, resulta, como Brunner expressamente afirma, ''na ordem da criação'', ''do livre-arbítrio''[68].

Se a liberdade de ação que Brunner tem em mente resulta da liberdade metafísica da vontade, de sua isenção da lei da causalidade, ela necessariamente independe de qualquer sistema econômico. Se o homem é dotado de livre-arbítrio e, por conseguinte, suas ações, motivadas por sua vontade não determinada por uma causa, também são livres, essa liberdade de ação existe quer prevaleça o princípio da propriedade privada, quer o da propriedade coletiva. Conseqüentemente, a liberdade que Brunner tenta basear na propriedade privada pode apenas se referir à situação de um homem cuja liberdade de escolha não é limitada pelo sistema econômico estabelecido. O princípio da propriedade privada implica necessariamente o princípio da livre-iniciativa, a possibilidade de adquirir propriedade mediante contrato livre. A conseqüência inevitável deste princípio é a distribuição de propriedade característica da sociedade capitalista, com sua divisão em uma classe de proprietários e uma classe de não-proprietários. Com o intuito de comprovar sua tese da propriedade privada como base da liberdade, Brunner se refere ao proletariado. ''A inexistência de propriedade pessoal é largamente responsável pela redução do proletariado a uma massa impessoal''[69], uma massa de homens que — segundo a teoria da liberdade de Brunner — não são livres. Mas o proletariado não é a conseqüência da propriedade coletiva, e é exatamente com o propósito de abolir o proletariado e de impossibilitar tal *condição* social que o socialismo é favorável ao estabelecimento da propriedade coletiva. Diz Brunner:

> Tudo o que significa propriedade coletiva é que, em um certo domínio — o domínio da propriedade coletiva —, certos direitos incontestáveis são concedidos a cada indivíduo. Mas isso não lhe dá o direito a de fato dispor de tal propriedade. No entanto, sem o direito de dispor livremente da propriedade, o homem não pode ser livre. Perceberemos isso tão logo tomarmos como exemplo o tipo mais imediato de propriedade de que necessitamos — o vestuário e os bens domésticos. O homem que nunca vestiu suas próprias roupas, nunca dormiu em sua própria cama e nunca comeu em sua própria mesa não é um homem livre.[70]

O ''direito de dispor livremente'' dos artigos que são necessários para a satisfação das necessidades mais importantes do homem pode ser garantido por um sistema econômico baseado no princípio da propriedade coletiva. Ao discutir a questão da propriedade privada e coletiva, Brunner tenta evidentemente definir a posição da teologia cristã em relação ao grande problema de nosso tempo, o antagonismo entre capitalismo e socialismo. Mas o problema não se reduz ao conflito entre um sistema econômico no qual somente a propriedade é recolhida, e outro no qual somente se reconhece a propriedade coletiva. Assim como o capitalismo não exclui totalmente a propriedade coletiva, o socialismo não exclui totalmente a propriedade privada. O problema é estabelecer a propriedade coletiva dos meios de produção exigida pelo socialismo e rejeitada pelo capitalismo. Existe — como se ressaltou — apenas liberdade relativa de ação em ambos os sistemas e a pergunta sobre qual deles garante esta liberdade em maior grau ainda não pode ser respondida com base em uma experiência suficiente.

O resultado da análise precedente nos mostra que as tentativas de demonstrar a existência de uma relação essencial entre liberdade e propriedade, assim como todas as outras tentativas de estabelecer uma relação mais estreita entre democracia e capitalismo, mais do que entre democracia e socialismo, ou até mesmo a compatibilidade exclusiva da democracia com o capitalismo, falharam. Nossa tese, portanto, é a de que, enquanto sistema político, a democracia não está necessariamente vinculada a um sistema econômico específico.

SEGUNDA PARTE

Os pressupostos da teoria democrática de Kelsen

O conceito de Estado e a psicologia social

Com especial referência à teoria de grupo de Freud[1]

I

Como todos os outros grupos sociais, o Estado, o mais significativo de todos, é a unidade específica de uma multiplicidade de indivíduos, ou, ao menos, de atividades individuais; e uma investigação acerca da natureza do Estado consiste fundamentalmente numa investigação acerca da natureza desta unidade. O problema é: de que modo, e de acordo com qual critério, essa multiplicidade de indivíduos está aglutinada de maneira a formar o que costumamos considerar uma unidade superior? Como os indivíduos distintos que compõem o Estado, ou as suas atividades individuais, combinam-se num todo supra-individual? Todavia, esta investigação é também idêntica à que busca determinar a "realidade" peculiar do Estado, a natureza específica do seu ser. E se, o que é hoje quase que um pressuposto da moderna sociologia, para considerarmos o Estado, assim como outras instituições sociais, como uma realidade natural, atribuírmos a ele a mesma realidade ou tipo de existência que atribuímos aos fenômenos naturais, isto pressupõe necessariamente que os dados sociológicos por meio dos quais é estabelecida a unidade do objeto ou objetos (as instituições sociais) são de caráter estritamente científico, isto é, que devem obedecer às leis da causalidade. Ao fazê-lo, inclinamo-nos — erroneamente — a identificar a realidade com um fenômeno natural, e a crer que um objeto, na medida em que se deseja afirmar a sua existência real, deve ser considerado um objeto da natureza, que deve ser definido pela ciência

natural. Daí a tendência da sociologia moderna de apropriar-se das leis da biologia, e especialmente da psicologia, e de ver na relação unificadora que transforma numa instituição social a multiplicidade de atividades individuais uma seqüência causal na categoria de causa e efeito.

Assim, a sociologia baseada na psicologia social procura determinar quanto a dois aspectos a natureza dos fenômenos sociais em geral e das instituições sociais em particular, o Estado em especial. Em primeiro lugar, todos os fatos sociais são definidos como processos mentais, tendo sua origem na mente humana e distinguindo-se dos movimentos corporais atribuídos à "natureza" no seu sentido mais restrito. A seguir, porém, o fator social é visto como uma união específica, uma fusão de indivíduos, uma associação de algum tipo, e supõe-se que essa união exista numa reciprocidade psíquica, isto é, que a mente de um indivíduo influencia e é influenciada pela mente de outro. A sociedade existe, i. e., é real, como diz Simmel, caracteristicamente, "onde vários indivíduos reagem reciprocamente. Esta reciprocidade é sempre suscitada por impulsos definidos ou no interesse de propósitos definidos... Estas interações demonstram que uma unidade, uma 'sociedade', é formada pelos indivíduos em quem existem tais impulsos e propósitos. Pois, no sentido empírico, a unidade nada mais é que a interação de elementos. Um corpo orgânico é uma unidade porque seus órgãos apresentam uma troca energética recíproca muito mais íntima do que com os órgãos de qualquer indivíduo externo; um Estado é uma unidade porque existe entre seus cidadãos uma relação análoga de influência mútua. O próprio mundo não poderia ser visto como uma unidade se cada uma de suas partes de algum modo não influenciasse todas as demais, se as sempre presentes relações recíprocas fossem interrompidas em algum ponto. Todas as unidades ou associações podem diferir muito em grau conforme a natureza e o tipo da reciprocidade: do efêmero companheirismo de uma caminhada até o que caracteriza uma família, de todos os relacionamentos que podem ser encerrados à vontade até a cidadania, dos contatos transitórios entre os hóspedes de um hotel até a sólida associação de uma guilda medieval"[2].

Esta definição da natureza da sociedade, que declaradamente tem como objetivo a compreensão das chamadas instituições sociais, é, no entanto, problemática em mais de um aspecto. É problemática ao menos na medida em que se presume que ela explica a realidade, o tipo específico de existência que é o critério característico da unidade do Estado. Pois, caso se deva entender que a associação de pessoas chamada Estado baseia-se em interações psíquicas, não se deve esquecer que nem toda interação mútua conota uma união de elementos sociais. Toda investigação sociológica opõe à associação criativa da sociedade como unidade uma dissociação destrutiva da sociedade. Essas forças desintegradoras, porém, manifestam-se integralmente como ação e reação entre elementos psíquicos. O fato de que as pessoas se influenciam reciprocamente não demonstra, de modo algum, a existência daquela associação específica que cria uma sociedade a partir de uma multiplicidade de indivíduos. O Estado, como, ademais, todas as outras instituições sociais, obviamente é apenas uma unidade de indivíduos criada por um vínculo comum de interação mútua. Depende sobretudo deste vínculo comum, cuja peculiaridade obviamente distingue o Estado de outras instituições sociais, como nações, classes, comunidades religiosas, etc. Na ausência de outro critério que não o da interação associativa, é absolutamente impossível distinguir a associação particular que chamamos Estado dos inúmeros grupos em que, segundo tal princípio, a humanidade se divide. A família, a nação, a classe trabalhadora, a comunidade religiosa, todas seriam unidades aglutinadas por reações recíprocas, e, se distinguidas umas das outras e contrastadas com a unidade social do Estado, teríamos de supor uma concepção dessas unidades que transcendesse inteiramente o âmbito da sociologia ou da psicologia.

Não pode haver dúvida de que a sociologia moderna aborda a suposição de realidade social valendo-se de uma concepção de Estado de tal tipo, derivada de outra ordem de especulação. O fluxo de pensamentos que conduz a isto é provavelmente o seguinte: Quem pertence a um Estado? Quais pessoas compõem o Estado? Contudo, isto é começar pressupondo a unidade do Estado, como fazem os sociólogos que procuram investigar e determinar a unidade social do Estado de modo empírico. A unidade do Estado pressuposta pelos sociólogos,

porém, também é estabelecida pela jurisprudência, e a condição de membro do Estado é determinada por meios inteiramente jurídicos, de acordo com a aplicação uniforme de um código jurídico considerado válido. Este código jurídico ou estatal, contudo, representa uma associação específica de elementos determinada por leis próprias e peculiares inteiramente diversas das leis da causalidade natural. Todos aqueles para quem o código jurídico ou estatal é considerado válido são considerados pertencentes ao Estado. A condição de membro de um Estado não é determinada com base na investigação psicológica e empírica das interações entre pessoas — pois, como poderia isto ser feito? Na melhor das hipóteses, só é possível investigar se pessoas consideradas juridicamente membros de um Estado também mantêm entre si a relação recíproca tida como essência da unidade social. O erro deste método é óbvio. Peculiarmente óbvio quando nos leva, como constantemente ocorre, à ficção de que a unidade sociológica causal empírica coincide com a unidade jurídica específica do Estado. Ou a sociologia empírica em algum momento afirmou que um indivíduo pertence sociológica mas não juridicamente, ou jurídica mas não sociologicamente, a um determinado Estado? A idéia de que os indivíduos agrupados na unidade jurídica do Estado, entre eles as crianças, os loucos, os que dormem e outros sem nenhuma consciência de sua participação, mantêm entre si uma relação psíquica recíproca, que caracteriza a associação íntima de um vínculo social, é tanto uma suposição tida como certa pela sociologia dominante como uma ficção sem nenhuma confiabilidade. Surpreende-nos apenas que o seu resultado, a completa coincidência dos pareceres sociológico-causais e normativo-jurídicos, não causou nenhuma perplexidade, e que a possibilidade de que a realidade sociológica chamada Estado pudesse ser muito diferente em conteúdo do Estado jurídico não foi sequer colocada em questão. Pois, se o fosse, surgiriam sérias dúvidas quanto à possibilidade de considerar uma mesma coisa e dar o mesmo nome a duas unidades de conteúdos tão diversos e obtidas por métodos tão diferentes.

Se, porém, levarmos em consideração as forças dissociativas, as interações desintegradoras, é inteiramente incompreensível que pessoas associadas em interações recíprocas por interesses econômicos, nacionais, religiosos e outros, e que sem dúvida poderiam ser teoricamente classificadas como uma unidade jurídica ou econômica, possam ser consideradas realmente unidas a despeito destas divisões desintegradoras. Se a investigação sociológica descobre no interior da comunidade do Estado (o Estado jurídico, diga-se, e não o causal empírico) uma divisão segundo classes econômicas, a afirmação simultânea de uma unidade no Estado de indivíduos que se encontram em reconhecida oposição econômica acarreta uma contradição irreconciliável. Como o que está em jogo no caso são realidades psicológicas, processos conscientes, não se pode afirmar que patrões e empregados estão divididos por sua consciência do antagonismo entre classes e ao mesmo tempo unidos por uma consciência comum do Estado. O antagonismo de classes deve desaparecer da consciência para que a comunidade do Estado enquanto unidade sociológica e psicológica real passe a existir. Um apelo dirigido em épocas de crise aos diferentes partidos políticos que integram o Estado tem a função de remover da consciência os antagonismos fundamentais para a formação de grupos políticos, abrindo espaço para uma consciência de Estado, de modo que os indivíduos que juridicamente integram o Estado possam formar também uma real unidade *psicológica*, uma associação. Até que ponto tal exigência se concretiza em situações concretas, ou mesmo se é possível realizá-la, são questões que permanecem necessariamente obscuras. Como se poderia afirmar seriamente que as delimitações jurídicas do Estado coincidem com a concepção jurídica da rede de interações associativas que fazem do Estado uma real unidade sociológica? Não podem os interesses nacionais, religiosos e de classe mostrarem-se mais fortes que a consciência de Estado? Não podem tais grupos estender a sua atividade formadora de grupos para além das fronteiras jurídicas, colocando assim em dúvida a existência de um grupo coincidente com os limites jurídicos do Estado? E sobretudo quando se tem em conta a suposição, indispensável para a constituição de uma unidade social baseada na reciprocidade psíquica, de que uma multiplicidade de indivíduos forma uma unidade empiricamente real apenas quando e na medida em que as in-

terações recíprocas que os unem sejam mais poderosas, mais intensas do que as que os unem a indivíduos situados fora do grupo, e se os indivíduos relacionarem-se entre si como os órgãos de um ser vivo, ou, como diria Simmel, se "apresentam uma troca energética recíproca muito mais íntima do que com os órgãos de qualquer indivíduo externo". Pois quem duvidaria seriamente de que um vínculo racial entre membros de diferentes Estados constitui, ou ao menos pode constituir, um laço infinitamente mais íntimo que o da condição jurídica de membro de um mesmo Estado? A teoria sociológica da interação psíquica está determinada a deduzir todas as conclusões sobre o Estado decorrentes de seus preceitos que, se fossem efetivamente a base da organização do Estado, arrastariam-no inevitavelmente a um poço sem fundo de antagonismos econômicos, religiosos e nacionais?

Se a natureza da realidade social (e, portanto, do Estado enquanto parte da realidade social) for percebida como um vínculo psíquico a ser de algum modo definido em mais detalhe, não será supérfluo reconhecer com clareza o caráter inteiramente figurativo desta idéia que atribui relações espaciais a fenômenos psíquicos de natureza não-espacial. Sente-se aqui com particular veemência a ambigüidade da descrição de processos psíquicos com termos adaptados à descrição do mundo físico. A dificuldade é acentuada pelo fato de que o significado pleno dos fenômenos sociais evidentemente não se esgota no reconhecimento de um vínculo meramente psíquico, mas que, de algum modo, a existência de uma agregação corpórea espacial de organismos humanos numa parte da superfície do globo também é considerada inerente a ele. A concepção do Estado pode ser mencionada aqui como um mero exemplo. Na verdade, se os fenômenos sociais são vistos como processos puramente psíquicos, posição que a nova sociologia professa adotar, mas que não emprega na prática, é absolutamente impossível definir com clareza essas organizações, essas unidades sociais que finalmente se impõem a todo sociólogo como seus objetos específicos.

Analisando o significado psicológico de uma combinação social, tem-se como resultado o enunciado de que A está associado a B, não de que ambos enquanto corpos estão confinados no mesmo espaço, não uma relação externa, mas uma relação "interna", para empregar os termos usados pela nova sociologia. Como fato psíquico, a união é uma idéia ou sentimento na mente de A, que sabe ou sente que está ligado a B; assim, a essência de um vínculo amoroso entre duas pessoas é que a idéia de uma apresenta-se à outra acompanhada de um tom específico de sentimento, o que pode ser expressado numa imagem física espacial: A está agrilhoado a B, está inseparavelmente acorrentado, ligado a B. Também o Estado enquanto vínculo social manifesta-se na idéia de certa comunidade, de uma organização comum, de um território comum, etc. Aqui, novamente, deve-se admitir uma concepção extrapsicológica do Estado, cujo reflexo psíquico — sua natureza exata é irrelevante — pode criar esse sentimento de fraternidade na mente dos indivíduos que formam o Estado. A rigor, não é correto falar de um vínculo "entre" indivíduos; se a sociedade é um fenômeno psíquico, esse vínculo que chamamos sociedade está completo no interior de cada indivíduo. Afirmar que A está ligado a B é meramente hipostasiar uma relação inteiramente intra-individual erroneamente transposta para o mundo físico exterior. A idéia de B está associada, isto é, apresenta uma tonalidade definida de sentimento, na mente de A. Mais uma vez, uma relação inteiramente análoga na mente de B relativa à idéia de A, uma reciprocidade, porém, que não é de modo algum necessária à suposição de um vínculo entre A e B, em nada pode afetar o caráter totalmente intra-individual do vínculo social. A reciprocidade, com efeito, é inteiramente irrelevante para a discussão. A existência em A da consciência do vínculo tem sem dúvida muitas causas, entre as quais pode figurar a atitude de B, mas o vínculo não consiste na influência exercida em A por B.

Ademais, uma suposta interação entre indivíduos não tem de ser necessariamente apenas psíquica, pois a seqüência causal considerada deve passar duas vezes pelos seus corpos para sair da mente de A primeiro, chegar à de B e voltar. Não trataremos mais aqui do problema dessa seqüência causal psicofísica e da natureza não mais psíquica, mas psicofísica da unidade social que ela estabelece. Apenas deixemos claro que, mesmo com base numa teoria de reciprocidade que é uma concep-

ção puramente psicológica, a investigação sociológica não pode ater-se exclusivamente à esfera psicológica implícita na concepção de sociedade como uma reciprocidade psíquica. Esta tendência de extrapolar os limites da psicologia, visível em todo sociólogo, embora inconsciente na maioria dos casos, deve-se sobretudo ao fato de que toda a investigação psicológica, em última instância, só é possível se considerada como psicologia individual; uma vez que penetra na mente pessoal, não há caminho de volta. Do ponto de vista da psicologia, a mente individual é uma mônada sem aberturas para o exterior. Ainda assim, toda sociologia tem como objetivo algo além do indivíduo porque todos os fenômenos sociais estendem-se essencialmente para além do indivíduo; na verdade, a sociologia parece conotar algo totalmente diverso do indivíduo, a sua própria negação e sujeição.

II

Ver uma multiplicidade de indivíduos como uma forma de associação ou unidade social, uma comunidade, apenas porque se pode supor alguma correspondência significativa entre suas vontades, sentimentos ou pensamentos, equivale a imaginar que estamos mantendo-nos dentro do campo da psicologia, embora estejamos tentando compreender o supraindividual. Seria possível falar aqui de um *paralelismo* de processos psíquicos, como sempre é possível quando se discute uma "vontade comum", uma "emoção comum", uma consciência ou interesse comum ou coletivo. Na verdade, é este o "espírito do povo" (*Volksgeist*) descrito pela chamada psicologia popular. A concepção é inofensiva, contanto que não se proponha a designar algo além de certa consciência comum. Mas, ao mesmo tempo, há uma tendência distinta de considerar este espírito do povo uma realidade psíquica diversa da psique individual, o que confere ao espírito do povo o caráter metafísico do espírito objetivo de Hegel.

Quando se deseja caracterizar o Estado como uma realidade sócio-psicológica, costuma-se descrevê-lo como uma comunidade formada com base no paralelismo de processos psíquicos e particularmente como uma comunidade baseada na vontade geral, na unanimidade das ações volitivas de uma multiplicidade de pessoas. Não obstante, um exame mais cuidadoso tornará claro que uma interpretação puramente psicológica de tais "comunidades" não é de modo algum suficiente para que sejam aceitas como unidades sociais, supraindividuais. Pois o critério que determina uma unidade social (critério também aceito por todo sociólogo) é o de que esta concepção não representará apenas a mera abstração de características similares de vários indivíduos, mas uma combinação de algum tipo, uma associação desses indivíduos na forma de uma unidade superior. A idéia de um negro como abstração de todos os indivíduos de pele preta pressupõe a existência de uma sociedade ou unidade social tanto quanto a idéia de que todos os seres que respiram por guelras formam um organismo. O *tertium comparationis*, válido em todas as circunstâncias, entre uma sociedade e um organismo é, simplesmente, que uma síntese de elementos que transcende a mera abstração, num caso como em outro, é o fator que constitui a unidade a partir da multiplicidade. Projetar, por assim dizer, essa síntese sobre o próprio objeto, representar a sociedade como um todo mantido pela interação entre indivíduos, é um erro que procuraremos corrigir em outro contexto. Ao menos de início, o fato de certo número de indivíduos desejar, sentir ou pensar da mesma forma não implica uma fraternidade maior do que a que se poderia supor teoricamente pela concepção de um traço físico comum. Se, porém, cada indivíduo for dotado de uma consciência ou sentimento de fraternidade, a concepção não adquire nada de essencial, nenhum vínculo interno é estabelecido entre os indivíduos, para não mencionar a contradição implícita na idéia de um vínculo interior entre indivíduos, isto é, um vínculo encerrado nas profundezas da psique individual que atua entre objetos exteriores um ao outro. Tampouco há qualquer fundamento para que uma tal comunidade de vontade, sentimento e imaginação seja baseada apenas em reciprocidade, ou mesmo que seja descrita como um tipo de reciprocidade. Os fiéis de uma igreja que, mediante a evocação pelo sacerdote de certas idéias compartilhadas por todos, são transportados a estados semelhantes de êxtase piedoso, os mem-

bros de uma multidão que o discurso incendiário de um líder inspira com o ardor revolucionário e um mesmo desejo, *e. g.*, o de destruir um edifício governamental, são exemplos perfeitos de uma real comunidade de sentimento, pensamento ou vontade que não é criada pela interação recíproca entre os indivíduos envolvidos, mas sim por uma influência única que age sobre eles a partir do exterior, ou seja, de uma terceira parte. Comparada a esta influência, a consciência de que os outros sentem, pensam ou desejam como nós desempenha papel secundário. Essa consciência em pessoas distintas, originária de uma compreensão compartilhada entre indivíduos, pode em algumas circunstâncias intensificar as sensações psíquicas básicas de cada um. O fervor patriótico inspirado por alguma causa é reforçado pela consciência da existência do mesmo sentimento em outros, e pode ser intensificado no indivíduo na mesma proporção em que se manifesta no grupo. Ao mesmo tempo, o inverso também é possível, como reconhece a sabedoria do provérbio ao afirmar que "mágoa compartilhada é mágoa reduzida". No tocante a esta questão, porém, dadas as pronunciadas variações de disposição individual e das circunstâncias, que, sendo decisivas para o reforço ou o amortecimento de uma consciência comum, nunca se deve deixar de levar em consideração, nenhuma regra de aplicação geral pode ser formulada.

A lei da intensificação do afeto no grupo, afirmada pelos representantes da psicologia de grupo, i. e., que toda extensão do afeto significa ao mesmo tempo um aumento de emoção na consciência dos indivíduos já afetados[3], só é correta dentro de limites muito estritos. De qualquer forma, deve-se refutar o parecer de que a vontade comum, um sentimento comum ou uma idéia comum são quantidades psíquicas obtidas pela somatória dos desejos, sentimentos ou idéias individuais, intensificada proporcionalmente. Apenas porque esta visão é partilhada, entre outros, por teóricos da sociedade é que devemos mais uma vez afirmar expressamente que os elementos psíquicos de indivíduos diferentes não podem ser somados, e que tal soma, mesmo se pudesse ser computada, não seria a expressão de qualquer realidade psíquica. A emoção, a vontade e a idéia comuns nunca podem ser mais que uma descrição da coincidência no conteúdo consciente de certo número de indivíduos.

Se alguém realmente desejasse considerar o Estado como constituído por uma tal comunidade de consciência, e, com efeito, é freqüente que se atribua esse significado psicológico empírico e realista ao que se costuma chamar vontade coletiva ou interesse coletivo do Estado, deveria, para evitar ficções inadmissíveis, ser coerente o bastante para considerar o Estado como formado apenas pelos indivíduos cujos conteúdos conscientes estivessem de acordo. Seria obrigado a reconhecer que a comunidade de vontade, sentimento ou pensamento, enquanto manifestação psicológica de um grupo, flutua tremendamente conforme a hora e o lugar. Tais comunidades podem avolumar-se no oceano dos acontecimentos psíquicos como ondas no mar, e, após um breve interlúdio, perder-se novamente num incessante fluxo e refluxo. A idéia costumeira, do Estado como instituição permanente e claramente definida, não teria mais validade. Finalmente, seria necessário considerar com rigor a questão de determinar o conteúdo específico dessa vontade, sentimento ou pensamento, que, experimentados paralelamente por uma multiplicidade de indivíduos, constituiriam precisamente a comunidade do Estado, já que nem toda manifestação de grupo formada com base no paralelismo de processos psíquicos é capaz de constituir essa comunidade. Desse modo, poderia resultar que o Estado fosse apenas o conteúdo específico de uma consciência cujo significado, na agregação psicológica, ainda é problemático para uma concepção de Estado.

O mesmo princípio aplica-se ao parecer que caracterizaria o Estado como, psicologicamente, uma somatória de relações *dominantes*. É psicologicamente impossível considerar o Estado, seja qual for a acepção do termo, como uma única relação dominante, pois a unidade entre os governantes tem tão pouca existência quanto entre os governados. Postular isto para o Estado é simplesmente ter como certo o que só a pesquisa psicológica deveria determinar, e, assim, a pressuposta unidade do Estado torna-se evidentemente extrapsicológica e, como é sempre demonstrável, de caráter jurídico. Do ponto de vista da psicologia existe apenas certa quantidade de indivíduos dominantes e dominados cuja unidade não pode ser psicologicamente determinada senão pelo conteúdo similar da re-

lação de dominação, isto é, por meio de uma abstração. Logo, coloca-se em questão também o conteúdo específico desta relação de dominação. E como, psicologicamente, a dominação nada mais é que *motivação*, a vontade, a expressão da vontade de um indivíduo, torna-se o motivo da vontade ou da ação de outros, sobre cujo comportamento incide a vontade do primeiro. Um exame mais cuidadoso provavelmente revelará que toda relação entre indivíduos é uma relação de dominação, ou, de qualquer maneira, que a relação de dominação também está presente. Mesmo em relacionamentos que parecem excluí-la, como o amor e a amizade, uma análise cuidadosa provavelmente não constatará a completa igualdade entre os elementos, mas sempre distinguirá um líder e um liderado, um elemento mais forte e outro mais fraco. Mas se toda relação humana é uma relação de dominação então a impressão psicológica de que dispomos é tão remota e indefinida que não pode sequer caracterizar adequadamente a estrutura dos processos psíquicos que serve de arcabouço ao conteúdo do Estado.

Além das concepções do *paralelismo* de processos psíquicos e da *motivação*, uma terceira forma possível de vínculo social — na medida em que esse vínculo é procurado dentro da orientação da psicologia — pode ser vista na relação peculiar que consiste em um indivíduo fazer de outro o *objeto* de seus desejos ou vontades, que são, assim, dirigidos a ele. Apesar de, até agora, essa atitude psíquica específica ter sido vista como constitutiva do vínculo entre apenas duas pessoas numa relação de amizade ou amor (no sentido mais estrito), Freud procura empregar a teoria da "libido", que é a base de sua psicanálise, para solucionar também o principal problema da psicologia social, para responder à questão da natureza do vínculo social. Nessa tentativa, Freud aparentemente utiliza como ponto de partida apenas um problema particular da psicologia social, o fenômeno da chamada psicologia do grupo, tal como descrita por Sigheles[4] e Le Bon[5]. Um breve exame, porém, demonstra que o problema do grupo deve ser o problema da "unidade" social ou do "vínculo" social. E é precisamente esta a substância da argumentação de Freud, cujo resultado é uma concepção do Estado como sendo também um grupo, embora complexo, ou um fenômeno da psicologia do grupo.

Le Bon define o grupo, "no sentido comum da palavra", como "uma associação de quaisquer indivíduos de qualquer nacionalidade, ocupação e sexo, com qualquer motivo para associação". Está claro que esta não é uma definição final, pois a investigação procura justamente determinar em que consiste a natureza dessa "associação". O problema que Le Bon se propõe é: que mudanças psíquicas produz no indivíduo o fato da sua associação com outros? Para ele, um "grupo" é antes de tudo a expressão de uma condição específica em que certos efeitos psíquicos individuais similares ocorrem concomitantemente em certo número de pessoas. Mas essa concepção sofre imediatamente uma mudança de significado característica. "Do ponto de vista psicológico, o termo 'grupo' significa algo bastante diferente. Sob certas condições, e apenas sob tais condições, um conjunto de pessoas adquire novas características inteiramente diversas das dos indivíduos que compõem essa sociedade. A personalidade consciente desaparece, os sentimentos e pensamentos de todos os indivíduos orientam-se na mesma direção e forma-se uma mente grupal que, embora seja de natureza transitória, possui, no entanto, um caráter perfeitamente definido." Além disso, Le Bon fala de um "grupo psicológico" em que se transformou a agregação de indivíduos, e diz que "ele constitui uma entidade única e obedece à lei da unidade psíquica do grupo (*loi de l'unité mentale des foules*)". "O grupo psicológico é uma entidade transitória composta de elementos heterogêneos que se uniram por um momento, exatamente como as células do organismo formam, por meio da sua união, uma nova criatura com qualidades inteiramente diferentes das qualidades das células individuais." Se antes o termo "grupo" designava uma condição específica, agora designa as conseqüências resultantes nas circunstâncias supostas. Ao mesmo tempo, o fato de essas circunstâncias ocorrerem igualmente num certo número de indivíduos é simplificado pelo próprio grupo no que diz respeito às qualidades e funções específicas dos indivíduos incluídos no grupo como um sujeito diverso dos sujeitos que constituem o grupo. Ao lado das mentes dos indivíduos que formam o grupo surge repentinamente uma "mente grupal" — o grupo, na verdade, *é* essa mente. Com efeito, afirma Le Bon: "As principais características do

indivíduo no grupo são, portanto, o desaparecimento da personalidade consciente, o domínio da personalidade inconsciente, a orientação de pensamentos e sentimentos em uma só direção mediante a sugestão e o contágio, a tendência à realização imediata das idéias sugeridas. O indivíduo não é mais ele mesmo, é um autômato destituído de vontade. Ademais, pela mera participação num grupo, o homem desce vários degraus na escada da civilização. Quando sozinho talvez fosse um indivíduo culto; no grupo é um bárbaro, isto é, uma criatura dominada pelo impulso. Possui a espontaneidade, a violência, a ferocidade e também o entusiasmo e o heroísmo de seres primitivos. Aproxima-se destes também pela facilidade com que se deixa influenciar por palavras e imagens que não teriam nenhum efeito sobre o indivíduo isolado, e deixa-se induzir a cometer ações que se opõem a seus interesses diretos e hábitos reconhecidos." Contudo, a partir desta proposição de uma série de características similares na mente dos indivíduos que compõem o grupo deduz-se, por fim, a existência de uma mente grupal diversa da mente individual. Afirma-se "que o grupo é sempre intelectualmente inferior ao indivíduo isolado", que "o grupo é muitas vezes traiçoeiro, mas também muitas vezes heróico", discutem-se a vida emocional e a moralidade do grupo, etc. Como os indivíduos em grupo possuem características diferentes das que apresentam em isolamento, tecem-se considerações acerca das "peculiaridades dos grupos" ausentes nos indivíduos e, assim, invoca-se uma antítese inexistente entre o indivíduo e o grupo. Esta hipóstase de uma unidade meramente abstrata, esta atribuição de uma existência real, pela suposição de uma "psique coletiva", a uma relação de concordância entre o conteúdo de muitas psiques individuais, é muitas vezes enfatizada de maneira consciente, e a suposição de que estamos lidando apenas com uma expressão clara e concisa de certo número de fenômenos individuais semelhantes é diretamente refutada. "Contrariando uma opinião surpreendentemente defendida por um filósofo tão perspicaz quanto Herbert Spencer, não há, de modo algum, no agregado que constitui um grupo, uma somatória ou uma média de elementos, mas sim uma combinação e uma formação de novos elementos; exatamente como ocorre na química, certos elementos, como, por exemplo, ácidos e bases, quando em contato combinam-se para formar uma nova substância cujas características diferem inteiramente das das substâncias que lhe deram origem." Como os indivíduos do grupo apresentam novas características, o grupo é hipostasiado como um "corpo", como um novo indivíduo que é o portador dessas características!

Embora tome como ponto de partida a descrição de Le Bon da mente grupal, ele certamente não comete o erro da hipóstase. Já no início de sua investigação, com louvável perspicácia, ele nega toda contradição entre a psicologia individual e social, e explica que a antítese das ações psíquicas sociais e não-sociais ("narcisistas" ou "autistas", isto é, destituídas de relação com outra pessoa) ocorre "inteiramente no domínio da psicologia individual"[6]. Assim, Freud formula de modo absolutamente correto o que Le Bon considera o fato decisivo quando diz que o indivíduo, submetido a certa condição, pensa, sente e atua de modo bastante diferente do esperado e que essa condição é sua inserção num conjunto de pessoas que adquiriu o caráter de um grupo psicológico. Para Freud só existe a mente do indivíduo, e a sua psicologia é, em todas as circunstâncias, uma psicologia do indivíduo. O que caracteriza seu método é justamente o fato de apresentar os fenômenos da chamada mente grupal como manifestações da mente individual.

Este, porém, não é o único aspecto em que as pesquisas de Freud demonstram uma nítida superioridade sobre as de Le Bon. Este, afinal, contenta-se com a descrição de um fato psicológico; não é necessário considerar novamente sua tentativa de explicação consubstanciada na hipótese de uma "psique coletiva". Freud, contudo, penetra no âmago deste problema quando, referindo-se à concepção de Le Bon da unidade dos indivíduos reunidos no grupo (e, para expressar esta unidade, surge imediatamente a metáfora hipostasiada da psique coletiva), formula a seguinte questão, não considerada por Le Bon: "Se os indivíduos do grupo combinam-se em uma unidade, certamente existe algo que os une, e este vínculo pode ser precisamente o elemento que caracteriza um grupo."[7] É claro que Le Bon não se limita a descrever o grupo como mera

justaposição de reações psíquicas similares em certo número de indivíduos, isto é, como um caso de paralelismo de processos psíquicos. Também menciona constantemente uma "associação" de indivíduos que se comportam de modo semelhante, e a própria metáfora do "organismo" e da "psique coletiva" tem evidentemente o propósito de designar algo além desta mera identidade de orientação. Mas ele não chega a investigar o que exatamente constitui esse vínculo. Freud, porém, não só rompe o véu da hipostasiada "psique coletiva" como também transforma o problema do "grupo" no problema da unidade social e do vínculo social em geral.

Neste breve esboço da tentativa de Freud de empregar a idéia fundamental de sua teoria psicanalítica (a idéia de "libido") na elucidação da psicologia do grupo, e de ver a associação de indivíduos em uma unidade social (definida, de modo demasiado estreito, como um "grupo") como produto de um vínculo *emocional*, como um caso da ação da "libido", deve-se esclarecer, antes de mais nada, que tal esboço não pode fornecer mais que uma imagem bastante incompleta da psicologia social de Freud. A teoria da "estrutura libidinal do grupo" está tão intimamente associada ao conjunto do pensamento psicológico de Freud que não pode ser formulada sem referência ao contexto da psicanálise geral, pois, de outro modo, tornar-se-ia extremamente difícil de entender ou correria o risco de ser mal interpretada. Não obstante, não se trata no caso de estabelecer o valor especial da psicanálise para a elucidação dos fenômenos da psicologia do grupo, mas sim descobrir se, e em que medida, esta tentativa de obter uma definição psicológica da realidade social pode ser proveitosa para o estabelecimento da natureza e do conceito de Estado, se o Estado pode ser visto como um "grupo psicológico" da estrutura revelada pela psicanálise de Freud. Para este propósito, contudo, será suficiente uma apresentação dos principais pontos de vista, não se fazendo necessário um exame mais detido dos pressupostos fundamentais da psicanálise geral.

Quando pressupõe que a "libido", "que as relações amorosas (ou, para utilizar uma expressão mais neutra, laços emocionais) também constituem a essência da mente grupal"[8], Freud entende os termos "libido" ou "amor" no seu sentido

mais amplo, não apenas como amor sexual, mas com o mesmo significado do "Eros" platônico. Freud diz que o pressuposto de que as relações amorosas formam a base também do vínculo social assenta-se em dois "pensamentos passageiros". "Em primeiro lugar, que um grupo é claramente mantido unido por algum tipo de poder: e a que poder poderíamos atribuir este feito se não a Eros, que mantém unido tudo o que há no mundo? Em segundo lugar, que, se um indivíduo abre mão de seu caráter distinto dentro do grupo e deixa que os outros membros o influenciem por sugestão, temos a impressão de que o faz porque sente a necessidade de estar em harmonia, e não em oposição, com eles — de modo que, ao final, talvez o faça 'por amor' a eles."[9] Mas, embora a essência da formação do grupo, ou do vínculo social em geral, realmente consista em "laços libidinais" entre os indivíduos que constituem o grupo, ao mesmo tempo também se enfatiza explicitamente que é impossível que isto deva compreender instintos amorosos voltados para "a busca de objetivos sexuais diretos". "Interessam-nos aqui os instintos amorosos que foram desviados de seus objetivos originais, os quais, apesar disso, não operam com menos energia."[10] A psicanálise ocupa-se de muitos modos com tal desvio do instinto amoroso para objetivos diversos dos sexuais. Segundo a psicanálise, essa manifestação está associada a certo prejuízo para o ego. A suposição de que o vínculo social possa consistir num laço libidinal é de imediato reforçada pelo fato de o desaparecimento da auto-consciência ser considerado uma característica essencial do indivíduo incluído num grupo. "Na medida em que perdura ou se prolonga uma formação grupal" — este reconhecimento da existência puramente efêmera, transitória e da extensão variável dos grupos sociais é de extrema importância —, "os indivíduos comportam-se como se fossem iguais, toleram as peculiaridades uns dos outros, colocam-se no mesmo nível e não demonstram nenhuma aversão aos demais. De acordo com nossas concepções teóricas, essa limitação do narcisismo só pode ser produzida por um fator, uma ligação libidinal com outras pessoas. O amor por si mesmo só conhece uma barreira — o amor por outros, o amor por objetos."[11] Mesmo antes de lançar-se à investigação sócio-psicológica, a psicanálise já descobri-

ra a chamada "identificação" enquanto vínculo emocional interpessoal diverso do amor sexual. Não é possível nem necessário empreender aqui um exame mais detalhado do complexo mecanismo psíquico que constitui a "identificação", descoberto pela psicanálise segundo um caminho próprio. Afirmaremos somente que, segundo o pensamento de Freud, a identificação é a primeira forma de vínculo emocional com um objeto (possível mesmo antes da escolha de qualquer objeto sexual, como ocorre, por exemplo, quando um menino se identifica com seu pai, desejando ser como ele e tomar seu lugar em tudo, quando, em resumo, toma o pai como seu ideal), e que, segundo a experiência psicanalítica, há casos típicos em que a identificação ocorre quando um indivíduo torna-se consciente de uma analogia, de uma identidade significativa entre algum aspecto importante de si e algum aspecto de outro indivíduo que não é o objeto de seu instinto sexual. A partir de então, o primeiro indivíduo identifica-se — é certo que apenas em parte, apenas em determinado aspecto — com aquele em quem percebeu a analogia. "Quanto mais importante é essa qualidade comum, maior a possibilidade de êxito dessa identificação parcial, que pode assim representar o início de uma nova ligação."[12] Essa qualidade comum pode ser de natureza afetiva, pode consistir no laço afetivo que liga ambos os indivíduos ao mesmo objeto. E neste ponto Freud declara "que o vínculo mútuo que une os membros de um grupo é da natureza de uma identificação deste tipo, baseada numa importante qualidade emocional comum; e há motivos para suspeitarmos de que esta qualidade comum reside na natureza do vínculo com o líder"[13].

Segundo Freud, esse vínculo com o líder também depende de um instinto amoroso desviado de seu objetivo sexual. Com muita razão, Freud censura na psicologia social ou de grupo o fato de ter até então desprezado a extraordinária importância do fator constituído pelo líder. Para ele, a existência do grupo — no sentido mais amplo de grupo social — é psicologicamente impossível sem um líder, seja ele um ser humano de fato, como no grupo primitivo original, ou uma idéia que substitua o ser humano. "Muitos indivíduos da mesma categoria, capazes de identificarem-se uns com os outros, e uma

única pessoa que seja superior a todos — eis a situação que vemos concretizada nos grupos capazes de subsistir."[14] O homem não é um animal gregário, como se costuma dizer; é muito mais "um animal de horda, uma criatura individual numa horda comandada por um chefe". O entendimento da relação com o líder pressupõe, no entanto, o conhecimento de um importante fenômeno que a investigação psicanalítica descobriu estar ligado à substituição de impulsos sexuais diretos por impulsos inibidos quanto ao fim — a saber, a clivagem da consciência do ego em um ego e um ideal de ego. Este último distingue-se do primeiro por cumprir as funções de auto-observação, autocrítica, consciência e padrão moral. A peculiaridade da relação com o líder é, nos primeiros, a imolação do ego perante o objeto da sua pulsão sexual inibida, a completa suspensão das funções delegadas ao ideal de ego, a ausência de crítica moral ao comportamento do objeto — não há erro em nada que este faça ou exija; a consciência não tem escrúpulos com nada que o favoreça. "Toda a situação pode ser completamente resumida numa fórmula: o objeto tomou o lugar do ideal de ego."[15] Portanto, um grupo, mesmo primário, original é para Freud um conjunto de indivíduos que substituíram seu ideal de ego por um único e mesmo objeto, que renunciaram ao seu ideal pelo ideal de grupo encarnado no líder e conseqüentemente identificaram-se uns com os outros[16].

A reversão peculiar de um indivíduo componente de um grupo a um estado de primitivismo ou mesmo de barbarismo psíquico descrita por Le Bon é explicada por Freud por meio de sua hipótese sobre o desenvolvimento da sociedade humana. A partir de uma conjectura de Darwin, Freud supõe que a forma primitiva da sociedade humana era a horda submetida ao domínio absoluto de um macho poderoso[17]. Este macho que atua como líder é o pai zeloso que toma para si todas as fêmeas, impedindo os demais machos, isto é, os filhos adolescentes, de satisfazer seus impulsos sexuais diretos. Força-os à abstinência e, conseqüentemente, ao desenvolvimento de vínculos emocionais ligando-os a si e uns aos outros, vínculos que são o produto de impulsos sexuais inibidos quanto à meta. A interdição das fêmeas aos filhos acarreta a expulsão destes da

horda. Um dia, porém, os irmãos banidos reúnem-se, matam e comem o pai, pondo fim à horda paterna. Esta é substituída por um clã de irmãos. Voltaremos posteriormente a esta hipótese, que nos proporciona sobretudo uma surpreendente explicação para o fenômeno, até então misterioso, do chamado totemismo. Por hora, sublinharemos apenas a afirmação de Freud de que o destino da horda primordial "deixou atrás de si traços indeléveis na história hereditária da raça humana"[18]. Para Freud, o "grupo" parece ser um retorno da horda primordial. "Os grupos humanos exibem mais uma vez quadro familiar de um indivíduo de força superior em meio a um grupo de indivíduos iguais, um quadro também contido na nossa idéia de horda primordial. A psicologia de tal grupo, como sabemos a partir das descrições a que tanto nos referimos — o enfraquecimento da personalidade consciente individual, a concentração de pensamentos e sentimentos em uma mesma direção, a predominância das emoções e da vida mental inconsciente, a tendência à realização imediata das intenções —, tudo isto corresponde a um estado de regressão a uma atividade mental primitiva, do tipo que nos inclinaríamos a atribuir à horda primordial."[19] "As características sinistras e coercivas das formações grupais, que são exibidas nestes sugestivos fenômenos", devem "ser atribuídas às suas origens na horda primordial. O líder do grupo ainda é o temido pai primordial, o grupo ainda deseja ser dominado pela força ilimitada, demonstra paixão extrema pela autoridade; nas palavras de Le Bon, tem sede de obediência. O pai primordial é o ideal de grupo, que governa o ego no lugar do ideal de ego."[20] "Desse modo, o grupo surge com um retorno da horda primordial. Assim como o homem primitivo sobrevive virtualmente em cada indivíduo, a horda primordial pode manifestar-se mais uma vez em qualquer multidão; na medida em que os homens habitualmente se submetem à formação de grupo, reconhecemos nela a sobrevivência da horda primordial."[21]

Supondo-se que são corretas as idéias de Freud de que o vínculo social tem a natureza de um laço emocional e sua teoria da estrutura libidinal do grupo e do duplo vínculo dos indivíduos entre si (identificação) e com o líder (substituição do ideal de ego por um objeto), a questão (crucial para o problema da concepção sociológica do Estado) de saber se o Estado é também um grupo psicológico transforma-se na questão de saber se os indivíduos do Estado, ligados pelo Estado e que constituem o Estado, mantêm esta relação dupla, se o Estado, considerado como grupo social, como realidade psicossocial, também apresenta essa estrutura libidinal. O próprio Freud parece inclinado a responder afirmativamente à questão. Diz ele: "Cada indivíduo é parte componente de vários grupos, está ligado por múltiplos laços de identificação e construiu seu ideal de ego com base nos mais diversos modelos. Cada indivíduo, portanto, participa de numerosas mentes grupais — as de sua raça, sua classe, seu credo, sua nacionalidade, etc. — e pode também elevar-se acima de todas elas e possuir um resquício de independência e originalidade."[22] Freud, portanto, vê o Estado como uma "mente de grupo", embora, sem dúvida, de um tipo um tanto quanto diverso daqueles grupos em que a horda primordial renasce de modo imediato. "Tais formações de grupo permanentes e estáveis, com seus efeitos uniformes e constantes, são menos notáveis aos olhos de um observador que os grupos transitórios e de formação rápida a partir dos quais Le Bon esboçou sua brilhante descrição psicológica da mente de grupo. E é justamente nestes grupos ruidosos e efêmeros que, por assim dizer, são superimpostos aos outros, que deparamos o prodígio do desaparecimento completo, posto que temerário, justamente daquelas qualidades que reconhecemos como aquisições individuais."[23] Mas, segundo o próprio Freud, a distinção entre grupos "transitórios" e "estáveis" é tão importante que se deve repudiar como enganadora qualquer descrição destes como "grupos", ou, na verdade, como "mentes de grupo". O que chamamos Estado é muito diferente do fenômeno descrito por Le Bon como "grupo" e explicado psicologicamente por Freud.

A partir do simples fato de, ao lado da regressão da mente individual manifestada no grupo, observarem-se também "manifestações de formação de grupo que operam num sentido precisamente oposto", e de que além dos pronunciamentos depreciativos de Le Bon pode-se encontrar também "uma opinião muito mais favorável sobre a mente de grupo", Freud conclui que o termo "grupo" provavelmente engloba forma-

ções muito diferentes, que talvez exijam distinção[24]. "As asserções de Sighele, Le Bon e outros referem-se a grupos de vida curta, formados pela aglomeração apressada de vários tipos de indivíduos em torno de algum interesse passageiro. As características dos grupos revolucionários, e especialmente os da Grande Revolução Francesa, inequivocamente influenciaram essas descrições. As opiniões contrárias têm origem na consideração dos grupos ou associações estáveis em que decorre a vida dos homens e que se corporificam nas instituiçõs da sociedade. Os grupos do primeiro tipo estão para os do segundo assim como o mar alto encapelado está para um vagalhão."[25] Por mais surpreendente que possa ser, esta analogia, contudo, presta-se a obscurecer a principal distinção entre grupos "transitórios" e grupos "estáveis" corporificados em "instituições", distinção que Freud pressentiu mas não reconheceu de modo inteiramente claro.

Na diferenciação definitiva dos dois tipos de grupo, Freud alinha-se com o relato do sociólogo inglês McDougall[26], que distingue grupos primitivos e "não-organizados" e grupos artificiais e "organizados". Como o fenômeno da regressão, e, particularmente, o fato do rebaixamento coletivo do nível intelectual, só é observado em grupos do primeiro tipo, McDougall atribui a ausência do efeito regressivo ao fator "organização". Não estamos preocupados aqui com os elementos individuais em que McDougall julga perceber essa "organização". Seja como for, o fato decisivo é a existência, nos membros do grupo, da consciência de uma ordem que regula os seus relacionamentos, isto é, um sistema de normas. Segundo McDougall, os obstáculos psíquicos à formação de grupo são superados por essa "organização". Para Freud, a condição descrita por McDougall como "organização" deve ser descrita de modo diferente. "O problema consiste justamente em como prover o grupo exatamente dos traços que caracterizavam o indivíduo e são distinguidos nele pela formação de grupo." Refere-se no caso à autoconsciência, à autocrítica, ao senso de responsabilidade, à consciência, etc. "Devido a sua participação num grupo 'não-organizado', ele perdera por certo tempo seu caráter distintivo." O objetivo da criação de um grupo "organizado" é "conferir ao grupo os atributos do indivíduo"[27].

A idéia de "organização" de McDougall certamente exige uma revisão. Surpreendentemente, a de Freud também. Embora enfatize com vigor o princípio da psicologia individual e consiga conservá-lo de forma coerente ao longo de todo o estudo da horda primordial, neste ponto, ele faz uma afirmação que parece apontar uma falha no seu sistema de psicologia individual. O "grupo" deve ser dotado de certos atributos do indivíduo. Como, porém, seria isto possível, se, afinal, estamos lidando ainda com atributos e funções próprias da mente individual? No caso, não se trata apenas de uma metáfora, mas de um erro conceitual. Pois, caso se dissolva a figura do "grupo dotado dos atributos do indivíduo", torna-se evidente que nenhum grupo — nem mesmo um grupo diverso do grupo primordial — pode existir! A natureza do grupo consiste — este é o ponto culminante de toda a investigação de Freud — no vínculo específico que se verifica ser um duplo laço afetivo dos membros do grupo entre si e de cada qual com o líder. A natureza efêmera e espontânea, a extensão variável dessa manifestação, repetidamente enfatizadas por Freud, fundamentam-se precisamente nesse caráter psíquico do vínculo. Freud está apenas sendo coerente quando afirma: "Devemos partir do princípio de que um mero conjunto de pessoas não constitui um grupo na medida em que nele não se estabeleceram esses vínculos."[28] Ele atribui manifestações características de regressão inteiramente a tais laços, e, a partir deles, explica o grupo como um retorno da horda primordial!

Mas são exatamente esses laços que estão ausentes no indivíduo membro dos grupos denominados "organizados" ou "artificiais" por McDougall e Freud, já que eles carecem da regressão característica, que teve de ser explicada por estes laços afetivos, por esta estrutura libidinal. Caso se percebesse que por trás do enunciado aparentemente positivo de um "grupo dotado dos atributos do indivíduo" esconde-se o enunciado inteiramente negativo de que o indivíduo — como membro da "instituição" social em questão — não faça parte do vínculo que ocasiona a ação do grupo específico da regressão, de que o indivíduo no caso possui todos os atributos individualmente seus, cuja ausência constitui o problema específico da psicologia social ou de grupo, não teria sido necessário des-

crever as "instituições" sociais em questão como grupos. Seria possível talvez reconhecer também que as qualidades atribuídas a esses "grupos", em conseqüência das quais os mesmos foram descritos como "estáveis", "permanentes" e "estabelecidos", necessariamente contradizem a natureza do objetivo estabelecido para toda a investigação psicológica. Por isso Freud restringe sua definição psicológica do grupo — "certo número de indivíduos que substituíram seu ideal de ego por um único e mesmo objeto e conseqüentemente identificaram-se uns com os outros no seu ego" — expressamente ao grupo "primordial", isto é, a um grupo que, por falta de um grau suficiente de "organização", não foi capaz de adquirir secundariamente "os atributos de um indivíduo"[29]. Se a definição conceitual do grupo não se aplica ao grupo "artificial", justamente este não pode ser considerado um grupo entendido como unidade social e psicológica. Não é mais necessário, pois, demonstrar que as características de um grupo psicológico não podem aplicar-se ao Estado em particular. Mas, por razões metodológicas, talvez não seja supérfluo fazer referência às questões seguintes. Se o Estado fosse um grupo psicológico no sentido de Le Bon e Freud, os indivíduos que fazem parte de um Estado teriam de identificar-se uns com os outros. Todavia, o mecanismo psíquico da identificação pressupõe que o indivíduo perceba uma analogia com o outro com quem se identifica. É impossível a identificação com uma pessoa desconhecida, ou com um número indeterminado de indivíduos. A identificação restringe-se, desde o início, a um número limitado de pessoas conscientes umas das outras, e, portanto — mesmo sem levar em conta as demais objeções —, já inadequado para uma caracterização psicológica do Estado.

Não obstante, certamente existe uma relação entre as instituições sociais erroneamente descritas como "grupos" estáveis e os grupos psicológicos propriamente ditos. Qual é a exata natureza destes? O próprio Freud nos proporciona uma resposta a esta questão que parece apontar na direção correta, e, praticamente, admitir uma determinação correta das relações entre grupos fixos e variáveis. Freud faz uma distinção "entre grupos com líder e grupos sem líder", e diz: "Devemos considerar se grupos com líder podem ser mais primitivos

e completos, se nos demais o líder pode ser substituído por uma idéia, uma abstração... Essa abstração, mais uma vez, poderia ser mais ou menos completamente corporificada na figura do que poderíamos chamar um líder secundário."[30] A menos que todas as indicações sejam enganosas, a distinção entre grupos primitivos e variáveis e grupos artificiais e estáveis equivale à distinção entre grupos com um líder real e grupos em que o líder é substituído por uma idéia, corporificada na pessoa de um líder secundário. O Estado, em particular, parece ser um "grupo" deste segundo tipo. Um exame mais cuidadoso, porém, mostra-nos que o Estado não é este "grupo" mas a "idéia", uma "idéia diretora", uma ideologia, um conteúdo de significado específico que só se distingue de outras idéias, como as de religião, nação, etc., por seu conteúdo específico. A realização desta idéia, o ato de realização que — distinto da idéia que o ato realiza — é um processo psicológico sem dúvida está ligado aos fenômenos psíquicos da psicologia de grupo, aos laços libidinais e às regressões associadas, que Le Bon tão admiravelmente retratou e que Freud procurou explicar em termos de psicologia individual. O Estado, porém, não é um dos vários grupos transitórios de extensão e estrutura libidinal variáveis; é a *idéia diretora*, que os indivíduos pertencentes aos grupos variáveis colocaram no lugar de seu ideal de ego, para poderem, por meio dela, identificar-se uns com os outros. As diferentes combinações ou grupos psíquicos que se formam quando da realização de uma única idéia de Estado não incluem, de modo algum, todos os indivíduos que, num sentido inteiramente diverso, pertencem ao Estado. A concepção inteiramente jurídica do Estado só pode ser entendida na sua conformidade jurídica específica, mas não psicologicamente, ao contrário dos processos de ligação e associação libidinal, que são o objeto da psicologia social. Entretanto, os processos psíquicos que levam à formação de grupos sem líder (isto é, de grupos em que os indivíduos que se identificam reciprocamente substituem seu ideal de ego por uma idéia abstrata, e não pela personalidade concreta do líder) são similares em todos os casos, quer se trate da idéia de nação, de religião ou de Estado. Se o "grupo psicológico" fosse a instituição social investigada, não haveria diferenças relevantes entre nação, re-

ligião e Estado. Estes fenômenos sociais surgem como instituições *diferenciadas* apenas quando encarados do enganoso ponto de vista de seu conteúdo específico, apenas na medida em que são concebidos como sistemas ideacionais, como correntes de pensamento, como *conteúdos mentais*, não como processos psíquicos que sustentam e realizam tais conteúdos[31].

III

É notável a mudança de direção tomada pela investigação sociológica quando estão em causa os chamados grupos estáveis ou organizados. A direção desta mudança, porém, já havia sido indicada pelo pressuposto adotado pela psicologia de grupo, mencionado acima, de que a "organização" é a característica própria dos chamados grupos estáveis, que se corporificam em "instituições". "Organização" e instituição são, a saber, complexos de normas, sistemas de preceitos que regulam o comportamento humano, que, como tais, isto é, em seu sentido particular específico, só podem ser apreendidas mediante uma consideração da validade econômica dessas normas, e não da "eficácia de ser" (*Seins-Wirsamkeit*) dos atos humanos ideacionais e volitivos que constituem o conteúdo dessas normas.

Esta mudança definitiva de direção, que pode ser constatada em toda sociologia de orientação psicológica, sempre se manifesta no momento em que a investigação deixa a esfera geral da interação de elementos psíquicos para considerar as "instituições" sociais que de algum modo surgem dessa interação e finalmente tornam-se os objetos específicos da sociologia. Uma mudança de grande importância deve ser discutida, pois a compreensão destes objetos inaugura um método de investigação científica inteiramente novo, diferente do método até então empregado. Embora inconscientemente, no caso da maioria dos sociólogos, dominados pela impressão de que ainda trilham o velho caminho, a esfera da investigação psicológica foi abandonada e penetramos num novo domínio em que os conceitos sofrem as mais extraordinárias falsificações porque tentam imprimir-lhes um significado — isto é, o significado psicológico — que lhes é completa e essencialmente estranho.

Este salto para além dos limites da psicologia, que é típico da sociologia psicológica, manifesta-se nas qualidades psicologicamente irreconciliáveis que são e devem ser atribuídas às "instituições" sociais se quisermos compreender, ainda que parcialmente, a idéia de entidades sociais, de *collectiva*, que se apresentam a nossa consciência. Acima de tudo está a afirmação, repetida por todos os sociólogos, de que as "instituições" sociais são "fortalecidas", "cristalizadas", "consolidadas" pelas interações de elementos psíquicos e possuem um caráter "supra-individual". Como os processos psicológicos só são possíveis no indivíduo, isto é, na mente de cada pessoa, qualquer elemento supra-individual deve ser de natureza metapsicológica, exterior à mente individual. Mesmo a "interação" *entre* indivíduos é tão supra-individual quanto é metapsicológica, e apenas na medida em que não se tenha consciência deste fato é que se pode crer que o caráter supra-individual, entendido como uma forma superior de manifestação psíquica, pode ser alcançado por meio da "interação" sem que se abandone a esfera da psicologia. A rigor, trata-se de um perfeito caso de *μετάβασις εἰς τὸ ἄλλο γένος*. Neste caso, além da mente individual, seria necessário pressupor a existência de uma mente coletiva, ocupando o espaço entre as mentes individuais e abarcando-as todas, uma concepção que, como já foi demonstrado, não é de todo estranha à nova sociologia, e que, se desenvolvida de forma coerente, deve conduzir — uma vez que a existência de uma mente sem um corpo é empiricamente impossível — à suposição da existência de um corpo coletivo, tão diferente dos corpos individuais quanto a mente coletiva é diferente das mentes individuais, e ao qual pode ser incorporada a mente coletiva. É ao final deste caminho que a sociologia psicológica é levada a formular a hipóstase, de caráter quase mitológico, da chamada teoria orgânica da sociedade.

Todos os sociólogos, nos mais variados contextos, atribuem "objetividade" às "instituições" sociais, no mesmo sentido em que estas são descritas como supra-individuais. Uma formulação típica desta idéia é dizer que as interações psíqui-

cas entre indivíduos, quando se "fixam" e "estabilizam", tornam-se "forças objetivas". As entidades sociais são conceituadas como "objetivações", ou melhor, "sistemas de objetivações". Em todas essas formulações há uma tentativa de exprimir um contraste com os processos subjetivos, isto é, com os processos psíquicos que ocorrem na mente individual, com os movimentos moleculares da vida social. Mas o fato é que só estes processos psíquicos *subjetivos*, intra-individuais, são reais, isto é, possuem aquela realidade psicológica que deve ser a única a ser tomada em conta por uma sociologia de orientação sócio-psicológica. Uma questão permanece forçosamente enigmática: até que ponto uma real subjetividade pode tornar-se uma objetividade igualmente real, pela mera agregação ou multiplicação? A quantidade, neste caso, metamorfoseia-se em qualidade, ou, em outras palavras: "Vede! Um milagre; apenas tende fé!"

Assim como a sua objetividade, a duração ou permanência atribuída às instituições sociais coloca-se em nítido constraste com a existência flutuante e fugidia dos fenômenos da mente individual, os quais supõe-se que sejam a origem dessas mesmas instituições. Sobretudo no caso do Estado, é surpreendente notar como a uniformidade e a continuidade da sua existência específica, as limitações fixas de sua extensão — que, é claro, constitui apenas a permanência de uma validade rigidamente definida — são irreconciliáveis com a realidade flutuante, inconstante, sempre intermitente, ora em expansão, ora em retração, daqueles fenômenos psíquicos de grupo a quem uma teoria científica psicológica procura, em vão, subordinar tais instituições. Enganando ingenuamente a si mesma, a sociologia enquanto psicologia social crê ver nas instituições sociais uma realidade, por assim dizer, análoga à de uma onda congelada, com um movimento psíquico de grupo petrificado, no qual as leis psíquicas poderiam ser discernidas de modo mais conveniente e preciso que na observação dos fenômenos sempre mutáveis da mente individual. Se um sociólogo acredita que "as instituições psíquicas com as quais lida a sociologia possuem certa objetividade e permanência que as torna passíveis de observação e comparação de um modo bastante diverso (a saber, mais intenso!) do que o permitido pelos

processos fugazes da mente individual"[32], ele deve ser capaz de responder à seguinte questão: como se dá exatamente a metamorfose pela qual, a partir de vários "processos transitórios na consciência individual" — à qual, note-se, a realidade se refere exclusivamente —, obtêm-se formações de "objetividade e permanência" que, a despeito desta mudança de natureza, não só não perdem seu caráter psíquico original como até chegam a manifestá-lo num grau mais intenso?

O sociólogo francês Durkheim proporciona um exemplo típico deste método que abandona gradualmente a esfera do conhecimento psicológico causal e penetra a das considerações ético-políticas ou jurídicas. Também ele insiste em estabelecer a sociologia como uma ciência natural, orientada segundo as leis da causalidade[33]. Aceita o princípio de Comte "de que as manifestações sociais são fenômenos naturais e, como tais, estão sujeitas às leis da natureza". Nisto vemos claramente o "caráter objetivo" atribuído aos fenômenos sociais. "Pois na natureza só existem coisas (*choses*)", e "a lei primária e fundamental" para o entendimento de questões sociais consiste em "ver os fenômenos sociais como coisas". Durkheim afasta-se deliberadamente da sociologia enquanto conhecimento das idéias ou ideologias, e em contrapartida estabelece uma "ciência de realidades". Para Durkheim, porém, os fenômenos sociais são "coisas" porque e na medida em que são "objetivos", independentes do indivíduo, preexistentes, e, portanto, independentes dele e também exteriores a sua pessoa, realidades do seu mundo exterior, para as quais, por assim dizer, ele nasce. Estes fenômenos de um mundo social, que se contrapõe ao indivíduo, transcende-o e que surgiu sem ele, determinam o indivíduo e têm sobre ele um poder compulsivo. Estes fenômenos sociais objetivos, externos ao indivíduo e caracterizados como "coisas", manifestam-se de fato nas ações, pensamentos e sentimentos de indivíduos, mas não devem ser confundidos com suas "radiações individuais". "Temos aqui, portanto, uma classe de fatos de caráter muito especial: eles consistem em tipos peculiares de ações, pensamentos e sentimentos; são externos ao indivíduo e dotados de poderes compulsivos, por meio dos quais impõem-se a ele." O caráter compulsivo é "uma qualidade imanente dessas coisas, que sempre se manifesta

diante de qualquer tentativa de resistência''. ''Como a sua (dos fenômenos sociais) peculiaridade essencial consiste no poder que têm de exercer uma compulsão externa sobre a consciência individual, isto significa que não são derivados desta última e, logo, que a sociologia não é derivação da psicologia.... Se o indivíduo não é tomado em consideração, resta apenas a sociedade; portanto, é na natureza da própria sociedade que se deve buscar a explicação da vida social.'' ''Em virtude deste princípio, a sociedade não é uma mera soma de indivíduos, mas o sistema formado pela sua associação constitui uma realidade específica dotada de caráter próprio. É claro que tal manifestação não pode ocorrer na ausência de uma consciência individual; mas essa condição necessária não é por si suficiente. As mentes individuais devem também estar associadas e combinadas segundo uma determinada maneira; a vida social é a conseqüência desta maneira de associação, e, portanto, é esta maneira de associação que explica a vida social. Harmonizando-se, interpenetrando-se e combinando-se, as mentes individuais produzem um novo ser, um ser, se assim o quiserem, psíquico, que representa uma individualidade psíquica de uma nova ordem. É na natureza desta individualidade, e não na dos indivíduos que a constituem, que se devem buscar as causas primárias e determinantes dos fenômenos nela observados. O grupo pensa, sente, age de modo muito diverso do que fariam seus membros, caso estivessem isolados.'' O reconhecimento deste fato, de que o comportamento dos indivíduos muda conforme estejam sozinhos ou associados, conduz, pelo conhecido caminho da hipostasiação acrítica, à suposição de uma realidade social externa ao indivíduo. A diferença de função sob condições diversas torna-se diferença de substâncias; torna-se ''coisas diferentes''. Durkheim não conseguiria dar mais ênfase do que deu ao caráter objetivo das coisas sociais. ''Na verdade, em conseqüência de sua ocorrência contínua, muitos modos de agir e pensar adquirem certa consistência que os isola e torna independentes dos acontecimentos individuais que lhes deram origem. Eles adquirem forma corpórea, forma individual perceptível e constituem uma realidade *sui generis*, completamente distinta das ações individuais em que se manifesta.'' A forma corpórea de que se revestem

as coisas sociais não pode ser colocada em questão, pois sua percepção pelos sentidos é expressamente asseverada: ''Como só conhecemos os aspectos das coisas pela percepção, podemos afirmar que a ciência, para ser objetiva, não deve partir de idéias formuladas independentemente dela mesma, mas deve derivar os princípios de suas definições fundamentais tão somente a partir do que nos é dado pelos sentidos.'' Isto contradiz frontalmente a afirmação de que os fenômenos sociais são ''coisas'', mas não coisas ''materiais''. Contradiz também a afirmação de que a sociedade é uma entidade ''psíquica'', e isto, por sua vez, contradiz a afirmação de que a sociologia nada tem a ver com a psicologia. Todas essas contradições são produzidas, em última análise, pela hipótese errônea a que já nos referimos. A ''méthode sociologique'' de Durkheim nada mais é que a aplicação de um ingênuo ponto de vista substancialista (isto é, mitológico) à observação do comportamento humano sob as condições de interação recíproca.

A tendência normativa da sociologia de Durkheim torna-se assim claramente visível. A existência ''objetiva'' das ''coisas'' sociais, independente da subjetiva, isto é, do desejo e da vontade individuais, na verdade nada mais é que a validade objetiva das normas ético-políticas que Durkheim dogmaticamente adota e procura justificar afirmando tratar-se de realidades naturais. Ele enfatiza que todas as coisas sociais possuem um ''caráter imperativo'' peculiar no que toca ao indivíduo; considera as obrigações impostas — segundo ele, pela sociedade — ao indivíduo como sendo deste tipo, e em nenhum momento restringe sua investigação ao fato de que os indivíduos — erradamente, talvez — *consideram-se submetidos* a obrigações. Durkheim vê na sociedade uma autoridade coerciva, isto é, um valor tão pouco adequado como objeto de consideração puramente científica e causal quanto as obrigações. ''Um fenômeno social deve ser reconhecido pelo poder externo de obrigação que exerce ou pode exercer sobre o indivíduo.'' Na verdade, os termos ''social'' — e, em particular, ''coletivo'' — e ''obrigatório'' são sinônimos para Durkheim. Como se sabe, ele considera ''o exercício de uma compulsão externa sobre a consciência individual'' uma característica essencial dos fenômenos sociais. A sociedade é assim capaz de ''impor os

tipos de pensamentos e ações que investiu com sua autoridade" ao indivíduo. Esta "autoridade" da sociedade consiste em sua capacidade de obrigar; essa "imposição" é a obrigação de adotar certo comportamento. Como essa obrigação vem "de fora", conclui-se que "a fonte de tudo o que é obrigatório situa-se fora do indivíduo". Não obstante, ao considerar o fato da compulsão exercida "de fora" sobre a consciência individual, tratamos de um fenômeno de consciência subjetiva, e, se este fato é tomado como característica essencial das coisas sociais, a objetividade destas desaparece. Ao mesmo tempo, é incompreensível que se deva continuar a insistir no conceito de "obrigação". Trata-se apenas da consideração do efeito de uma causa: o processo ideacional desencadeado no indivíduo por alguma atividade do mundo exterior, que leva por sua vez a um impulso da vontade e finalmente a uma ação; trata-se de uma cadeia de causa e efeito similar ao aquecimento e liquefação de um pedaço de metal sob o efeito de uma chama. O fogo por acaso "obriga" o metal a aquecer-se e finalmente derreter? O coração tem a "obrigação" de bater? Será a causa porventura a "autoridade" do efeito? A "compulsão", em virtude da qual o efeito segue-se à causa (e da qual a "compulsão" que o fenômeno social exerce "de fora" sobre o indivíduo é apenas, evidentemente, um caso particular), tem natureza de uma "obrigação"? A causa possui um "caráter imperativo"? É justamente neste ponto, porém, que a esfera social parece ser violada! A que "compulsão" Durkheim se refere quando diz: "Não importa o quanto retrocedamos na história, o fato da associação é de todos o mais irresistível, pois é a fonte de todas as demais obrigações"? A questão neste caso é a "fonte", isto é, a razão da validade das obrigações, não a causa das idéias, vontades e ações! É precisamente neste contexto que Durkheim apresenta a participação compulsória do indivíduo no Estado a que pertence e ao qual está associado sem referência à vontade do indivíduo. Para Durkheim, esse Estado parece representar o agregado, por assim dizer, de todos os vínculos sociais, de todas as obrigações. E precisamente no caso do Estado é óbvio que tudo o que Durkheim procura exprimir pela afirmação de uma objetividade psicofísica peculiar no mundo exterior ao indivíduo nada mais é que a validade objetiva — de algum modo suposta — de um conteúdo intelectual autônomo específico, a validade objetiva de um sistema de normas.

Já investigamos suficientemente o caráter ético-político dessa sociologia "científica". A teoria de Durkheim deve agora ser julgada com base na suposição de que a sociedade e Deus são a mesma coisa. "Se não é possível", diz ele, "vincular todas as idéias morais a uma realidade que a criança possa agarrar com suas mãos, a instrução moral é inútil. Deve-se dar à criança o sentimento de uma realidade como a fonte da vida de onde emanam o auxílio e a força. Mas para tanto faz-se necessária uma realidade viva e concreta."[34] Segundo Durkheim, essa autoridade é a sociedade. "A sociedade é uma força moral superior dotada do mesmo tipo de transferência que a religião atribui à divindade." Como já enfatizamos, Durkheim não tende tanto, ou não apenas, a buscar a explicação do fato psicológico do poder de motivação de certas idéias de normas, mas antes a justificar a sua validade baseando-as numa autoridade, na sociedade elevada à condição de divindade. "Está claro", diz ele, "que nos curvamos com reverência ante a sociedade, a qual exige de nós os pequenos e grandes sacrifícios que constituem a transigência na vida moral. O crente reverencia Deus porque é de Deus que acredita ter recebido sua vida, e sobretudo sua vida espiritual — sua alma. Temos razões semelhantes para experimentar o mesmo sentimento relativamente ao corpo coletivo."[35] "Só um ser consciente pode ser dotado de uma autoridade como a necessária ao estabelecimento da ordem moral. Deus é uma personalidade desse tipo, assim como a sociedade. Se conseguimos compreender por que o crente ama e venera a divindade, o que nos impede de compreender como a mente laica pode amar e venerar o corpo coletivo, que talvez seja o único elemento real contido na idéia de divindade?" "O crente não está errado quando crê na existência de um poder moral do qual depende e ao qual deve tudo o que é bom. Este poder existe: é a sociedade."[36] "Na medida em que os costumes culturais servem ao evidente propósito de reforçar o vínculo entre o crente a seu Deus, eles ao mesmo tempo reforçam os laços que ligam o indivíduo à sociedade da qual é membro, uma vez que Deus é apenas a

expressão figurada da sociedade." Como conclusão final, por assim dizer, de sua obra sobre as formas elementares de vida religiosa, representadas pelo sistema totêmico dos australianos, Durkheim afirma: "Vimos que a sociedade é a realidade que as mitologias representaram sob formas tão variadas, a causa objetiva, geral e eterna dos sentimentos peculiares que constituem a experiência religiosa." No que diz respeito ao totem, cujo estudo em particular levou Durkheim a afirmar a identidade do social e do religioso, ele diz: "É o símbolo pelo qual cada clã se distingue dos outros, a marca visível da sua personalidade, portada por tudo o que de algum modo pertence ao clã: pessoas, animais, objetos. Então, se o totem é a um só tempo símbolo de Deus e da sociedade, não são Deus e a sociedade a mesma coisa? Como poderia o símbolo do grupo ter se tornado a expressão dessa suposta divindade se divindade e grupo fossem duas realidades diferentes? O Deus do clã, o princípio totêmico, pois, só pode ser o próprio clã, mas hipostasiado, e transferido para o fantástico na forma de objetos perceptíveis, como animais e plantas que representam o totem."

Isto, porém, não oferece uma explicação psicológica para o enigma do totemismo e nem identifica a fonte comum de que brotam as atitudes religiosa e social do homem. Pois o problema da autoridade social não se resolve psicologicamente pela sua identificação com a autoridade religiosa. Freud, com sua investigação psicanalítica, também aqui foi além dos resultados obtidos pela sociologia. Pois Freud não está de modo algum interessado em justificar nenhuma das autoridades sociais, mas única e exclusivamente em explicar os fenômenos psíquicos. Talvez por essa razão, ele se restringe ao domínio da psicologia individual e renuncia a um conhecimento metafísico místico de uma psique coletiva distinta da psique individual. Freud, como Durkheim, também estudou o totemismo e, como ele, verificou a existência de íntimas relações entre as experiências social e religiosa do homem. Mas Freud não se contentou em explicar que Deus e a sociedade são a mesma coisa. Ele expôs a raiz psíquica à qual remontam o vínculo religioso e o social, isso precisamente pelo seu esforço de explicar o totemismo em termos de psicologia individual. Ao tomar à letra

as afirmações de povos primitivos — baseando-se em semelhanças que descobrira entre a vida psíquica dos selvagens e dos neuróticos, de que o totem seria seu ancestral e pai primordial, uma afirmação "que os etnologistas até agora não têm conseguido compreender e que por isso comprazem-se em colocar em segundo plano" —, ele reconheceu que o totem denotava o pai primordial. Já me referi aqui à hipótese formulada por Freud, vinculada à de Darwin, de que a forma primitiva da sociedade humana foi a horda dominada por um único macho poderoso, na qual o pai agressivo e cioso toma para si todas as fêmeas e expulsa todos os filhos adolescentes, que porém certo dia se unem, matam e devoram o pai, substituindo a horda paterna por um clã de irmãos. O pai assassinado e devorado é, por arrependimento, elevado à condição de divindade, e aquilo que durante sua vida impediu por meio da força — o intercurso sexual entre seus filhos e as fêmeas do grupo — é transformado, por um processo descoberto pela psicanálise (a chamada "obediência"), no conteúdo de normas sociais e religiosas. Os detalhes desta teoria excepcionalmente brilhante e perspicaz não podem e não precisam ser discutidos individualmente aqui. O mais importante é a afirmação de que uma explicação psicológica dos vínculos sociais e religiosos, e de tudo o que comportam, só é possível reconduzindo-os a uma experiência psíquica fundamental, à relação dos filhos com o pai. A autoridade divina e a social só podem ser idênticas porque não passam de formas diferentes do mesmo vínculo psíquico, que — psicologicamente — é simplesmente a autoridade em si, a autoridade do pai[37]. Porque a psicologia de Freud não tem nenhum interesse em estabelecer normas de "deveres" sociais, erigindo um "valor" supremo, uma "autoridade" absoluta no sentido ético-dogmático (como no caso da divindade-sociedade — ou sociedade-divindade — de Durkheim), mas, antes, uma análise da *causa* da conduta humana — pelo que sua psicologia social deve ser necessariamente uma psicologia individual —; por causa disso, a "autoridade" do pai revelada pela psicanálise como um elemento primordial real da psique humana nada mais é que uma forma particular de *motivação*, uma regra em conseqüência da qual a conduta de um indivíduo é orientada de acordo com a vontade e a natureza de outro.

Dos resultados da investigação de Freud acerca dos fundamentos psíquicos da ideologia religiosa e social, mencionarei ainda o seguinte: Em sua tentativa de lançar luz sobre as origens da sociedade e da religião, Freud toma como ponto de partida as pesquisas do inglês Robertson Smith (*The Religion of the Semites*, segunda edição, Londres, 1907). Este supõe que uma cerimônia particular, a chamada festa do totem, que consiste em matar e comer em grupo certo animal particularmente significativo, o animal-totem, constituiu desde os primórdios uma parte essencial do sistema totêmico. Mais tarde essa festa tornar-se-á um "sacrifício" propiciatório à divindade; originalmente, tinha o significado de "um ato de confraternização social entre a divindade e seus adoradores". De acordo com o pensamento primitivo, a associação do clã, a unidade social, se constitui pela participação de todos no banquete de um único animal sacrificado. Todo aquele que participa é considerado um membro. "Mas por que se atribui esse poder vinculante ao comer e beber em comum? As sociedades mais primitivas só conhecem um vínculo incondicional e indissolúvel, o do parentesco. Os membros da estirpe são leais uns com os outros tanto em conjunto quanto individualmente; uma parentela é um grupo de pessoas cujas vidas estão de tal maneira interligadas numa unidade física que podem ser vistas como partes de uma única vida.... O parentesco, portanto, significa a participação numa substância comum.... Sabemos que, em tempos mais recentes, esse *participação numa substância comum* introduzida no corpo estabeleceu um laço sagrado entre os comungantes; nos primeiros tempos, esse significado parece ter estado ligado somente à participação na substância de um sacrifício sagrado. O mistério sagrado da morte sacrifical era justificado por ser o único meio de estabelecer o vínculo sagrado que unia os participantes uns com os outros e com seu deus."[38]

No presente contexto, as passagens aqui citadas possuem para mim uma dupla importância. Em primeiro lugar porque, para o pensamento primitivo, a *unidade* social, a associação de certo número de indivíduos em uma unidade, é expressada na substância visível e palpável do animal sacrificado (animal-totem) que é comido em comum. Em segundo lugar, que a unidade social — como também Durkheim reconheceu — assume desde o início um caráter religioso; a união social passa a existir como que por meio da união com a divindade; na verdade, ambas as uniões — enquanto laços psíquicos — são essencialmente idênticas desde o início, o que é confirmado pelo fato de que o animal-totem, cujo consumo em comum constitui o vínculo social, é a própria deidade. Tomando uma posição inicial muito diversa da de Freud, i.e., de sua teoria psicológica, partindo do ponto de vista que descrevi no princípio deste ensaio como uma teoria jurídica, contrapondo-a a uma sociologia psicológica científica de natureza causal, uma teoria que vê o Estado não como uma progressão, de certo modo regular, de comportamentos humanos reais, mas como um conteúdo específico de significados, uma ideologia autônoma, um sistema de normas e, na verdade, de normas jurídicas, um código jurídico, cheguei a conclusões surpreendentemente análogas aos resultados da investigação sócio-psicológica, conclusões que permitem que o problema seja elucidado a partir de um viés completamente diferente.

O problema central da teoria jurídica aplicada ao Estado, não só dessa chamada doutrina jurídica do Estado, mas também da política em geral (da qual a doutrina jurídica do Estado não é mais que uma parte, posto que a mais importante e significativa), é o problema da relação entre o Estado e a lei. Embora a política seja uma das mais antigas ciências, se não talvez a mais antiga de todas — algum tipo de reflexão sobre o Estado deve ter precedido até mesmo o mais incipiente conhecimento natural mitológico-religioso, uma vez que o rei (pai) que controlava os homens pela força da lei foi evidentemente o protótipo do deus que controlava a natureza, e o código jurídico foi o protótipo da lei da natureza —, não obstante esse fato, o problema fundamental da política tem sido tratado pela literatura científica da maneira mais lamentável. Os vários autores não só formulam visões inteiramente contraditórias e irreconciliáveis acerca das relações entre o Estado e o Direito, considerando alguns que o Direito pressupõe lógica e cronologicamente o Estado, e outros que o Estado pressupõe e, na verdade, cria o Direito; como também, via de regra, ambas as visões aparecem entremeadas e fundidas na obra

de um único e mesmo autor, dando origem às mais suspeitas contradições. Isto é especialmente notável, já que os objetos de estudo, o Estado e o Direito, parecem ser fenômenos cotidianos com os quais todos estão familiarizados. Uma análise crítica das descrições científicas formuladas até agora revela que o problema insolúvel da teoria do Estado e do Direito — como tantas vezes ocorre na história da ciência — é um problema apenas aparente. Na verdade, onde a teoria procurou definir e diferenciar dois objetos e suas relações, há apenas um objeto. O Estado enquanto código de conduta humana é o código de obrigação representado pelo Direito ou código jurídico. Todavia, na medida em que o Estado é considerado não sob seu aspecto regulador, não como um sistema abstrato de normas de conduta humana, mas, metaforicamente, como uma personalidade ativa — sentido que é o mais comumente dado à palavra "Estado" —, o termo passa a significar apenas uma personificação simplificadora do código jurídico que constitui a comunidade social, que constitui a unidade a partir de uma multiplicidade de condutas humanas. Pela hipóstase dessa personificação — um típico erro de pensamento, exposto especialmente na filosofia do "Como Se" de Vaihinger — o único objeto de conhecimento, i.e., a regulamentação compulsória da conduta humana, é duplicado, o insolúvel pseudoproblema da relação entre dois objetos se introduz onde só deveria estar em questão a identidade de um único objeto abstrato; este é contrastado com sua personificação, erroneamente tomada como real, embora não fosse na origem mais que um artifício de ilustração e simplificação (abreviação). A técnica da hipóstase, com sua duplicação do objeto de conhecimento e seus conseqüentes pseudoproblemas, é absolutamente o mesmo que se processa na concepção mitológica da natureza que via uma dríade em cada árvore, um deus das fontes em cada poço d'água, a deusa Luna na lua e Apolo no sol. Do ponto de vista da crítica do conhecimento, o método mitológico (o qual, em virtude do caráter substantivista de nossa linguagem — nas palavras de Fritz Mauthner —, penetrou profundamente toda a ciência, mas sobretudo as ciências do espírito) configura-se como a tendência (que, por ser errônea, deve ser superada) de interpretar *relações* que são e só podem ser determinadas

pela investigação como *coisas* sólidas, de interpretar função como substância. Se for possível demonstrar que o Estado, tal como concebido pela política e determinado por contraste com o Direito, "anterior" ao Direito, "portador" do Direito, não passa de uma "substância" duplicada e criadora de pseudoproblemas, como a "alma" na psicologia ou a "força" na física, então haverá uma política sem Estado, assim como hoje já temos uma psicologia sem "alma" e sem todos os pseudoproblemas que afligiam a psicologia racional (como, por exemplo, a imortalidade, um problema específico da substância), e assim como já temos hoje uma física sem "forças". Esta propensão para a personificação e a hipóstase, esta tendência para a substancialização, é compreensível psicologicamente — e apenas psicologicamente. E, a partir desse mesmo ponto de vista, parece haver apenas uma diferença de grau entre uma ciência natural que pressupõe "forças" e um pensamento primitivo que vê deuses por trás dos fenômenos. Em princípio, portanto, ocorre a mesma coisa quando o pensamento totemístico primitivo só consegue expressar a unidade social (a combinação de uma multiplicidade de indivíduos numa unidade) na substância visível e palpável do animal sacrifical (totem) devorado em comum, e quando o direito e a política modernos só conseguem conceber esse código social abstrato, esse sistema de normas jurídicas coercivas, unidade, por assim dizer, da comunidade social restritiva (e a comunidade consiste unicamente nesse código), como algo dotado de substância, como uma "pessoa" real de construção inteiramente antropomórfica, sem perceber o caráter peculiar dessa idéia, criada apenas como elemento auxiliar do pensamento, e especialmente quando se observa o quão forte é a tendência de elevar essa "pessoa" à categoria de algo visível e tangível, ao patamar de uma criatura suprabiológica. Se a política moderna é primitiva neste aspecto, o sistema totêmico é precisamente a política dos povos primitivos.

Enquanto concepção de substância, à semelhança das idéias de "força" e "alma", a idéia de Estado forma um paralelo com a idéia de Deus. A concordância de estrutura lógica entre as duas idéias é verdadeiramente espantosa, especialmente quando levamos em conta a profunda analogia existen-

te entre os problemas teológicos e políticos e suas soluções. Tal analogia impressionou-me sobretudo nas concepções apresentadas na literatura mais recente dedicada às relações entre o Estado e o Direito. O Estado metajurídico, que transcende o Direito, que nada é além da personificação hipostasiada, a unidade — postulada como real — do Estado, é exatamente análogo à divindade sobrenatural que transcende a natureza, que nada é além da grandiosa personificação antropomórfica da unidade da própria natureza. Assim como a teologia, em última análise, procura superar esse dualismo de sua própria criação colocando o problema — insolúvel, segundo seus cânones — da unidade-relação da divindade metafísica e a natureza, e da natureza extradivina e Deus, também a política e a ciência jurídica são compelidas a relacionar o Estado metajurídico ao Direito, e o Direito extra-estatal ao Estado. A teologia — e não só a cristã — procura resolver seus problemas por meio do misticismo; pelo homem que se torna Deus, o Deus supra-mundano vem ao mundo, torna-se o representante deste para o homem. A solução aventada pela política e pela ciência jurídica é idêntica. Trata-se da teoria da chamada autoobrigação ou autolimitação do Estado, em conseqüência da qual o Estado suprajurídico, personificado, submete-se voluntariamente ao seu próprio código jurídico, isto é, ao código jurídico por ele mesmo criado, e transmuta-se de poder extrajurídico em ser jurídico, que é simplesmente o Direito. Esta teoria sempre foi acusada de ter um certo caráter "místico", porque contradiz seus próprios pressupostos relativos à política e à ciência jurídica e procura justificar o fato incompreensível de que dois seres diferentes são um único ser. Mas até agora não se notou que a teologia aborda o mistério da transformação de Deus em homem exatamente a partir da perspectiva da "autolimitação" de Deus. A correspondência entre a teologia e a política, porém, não pára por aí; o problema da teodicéia corresponde em exatidão ao problema da chamada "injustiça do Estado". A especulação religiosa, especialmente a especulação mística, acerca das relações entre Deus e o indivíduo — a alma universal e a alma individual — não ultrapassou, de modo geral, os resultados obtidos pela teoria política do universalismo e do individualismo ao tratar das relações entre o Estado (comunidade) e o indivíduo. Na verdade, como já demonstrei em detalhe[39], até a doutrina teológica dos milagres encontra analogias na teoria do governo.

Assim, a conexão entre as coisas religiosas e sociais, indicada pela psicologia social, é confirmada a partir da perspectiva da teoria do conhecimento. Deste ponto de vista, portanto, o Estado pode ser considerado uma idéia-divindade por fundar-se num sistema dualista característico do método teológico, isto é, porque foi evocado como hipóstase da unidade do código jurídico, em contraste com este e como ser transcendental, assim como Deus, enquanto personificação da natureza, aparece como uma figura que transcende a esta. Do ponto de vista da crítica do conhecimento, faz-se particularmente necessário remover o método teológico das ciências do espírito e sobretudo das ciências sociais — aniquilar o sistema dualista. E a análise psicológica de Freud prestou um importantíssimo serviço preparatório exatamente neste sentido, ao decompor com êxito em seus elementos psicológicos individuais as hipóstases de Deus, da sociedade e do Estado, não obstante a carga mágica de sua terminologia centenária.

Absolutismo e relativismo na filosofia e na política*

* O autor agradece à *Encyclopaedia Britannica* pela permissão de incluir neste ensaio alguns trechos do artigo "Absolutism, political", que escreveu para a *Encyclopaedia*. O artigo ainda não foi publicado.

Desde que existe a filosofia, existe também a tentativa de relacioná-la com a política; podemos dizer que essa tentativa logrou êxito na medida em que, hoje, a ligação entre a teoria política e aquela parte da filosofia que chamamos ética é reconhecida como um truísmo. Contudo, parece estranho supor — e este ensaio busca exatamente verificar esta suposição — que haja um paralelismo externo, e talvez até uma relação interna, entre a política e outros ramos da filosofia, como a epistemologia, isto é, a teoria do conhecimento, e a teoria dos valores. É justamente no âmbito dessas duas teorias que reside o antagonismo entre o absolutismo e o relativismo filosófico; e esse antagonismo parece ser em muitos aspecos análogo à oposição fundamental entre a autocracia e a democracia, que representam respectivamente o absolutismo e o relativismo no domínio da política[1].

I

O absolutismo filosófico é a concepção metafísica da existência de uma realidade absoluta, i. e., uma realidade que existe independentemente do conhecimento humano. Logo, sua existência é objetiva e ilimitada no ou para além do espaço e do tempo, aos quais restringue-se o conhecimento humano. O relativismo filosófico, por seu lado, advoga a doutrina empírica

de que a realidade só existe no interior do conhecimento humano, e que, enquanto objeto de conhecimento, a realidade é relativa ao sujeito cognoscente. O absoluto, a coisa em si, está além da experiência humana; é inacessível ao conhecimento humano e, portanto, incognoscível.

À suposição de uma existência absoluta corresponde a possibilidade de uma verdade absoluta e de valores absolutos, possibilidade negada pelo relativismo filosófico, que só reconhece verdade e valores relativos. É apenas relacionando-se em última instância com uma existência objetiva que os juízos sobre a realidade podem aspirar à verdade absoluta, isto é, pretenderem-se verdadeiros não só para o sujeito do juízo, mas para todos, sempre e em todo lugar. Se existe uma realidade absoluta, é forçoso que ela coincida com o valor absoluto. O absoluto implica necessariamente a perfeição. A existência absoluta é análoga à autoridade absoluta enquanto fontes de valores absolutos. Os juízos de valor só podem pretender ser válidos para todos, sempre e em todo lugar, e não apenas em relação ao sujeito do juízo, quando se referem a valores inerentes a uma realidade absoluta ou, o que dá no mesmo, quando são estabelecidos por uma autoridade absoluta. A conseqüência inevitável do absolutismo filosófico é a personificação do absoluto, sua representação como o criador onipotente do universo cuja vontade é a lei da natureza assim como do homem. A metafísica dessa doutrina revela uma irresistível tendência para o monoteísmo religioso; ao passo que o relativismo filosófico, enquanto empirismo antimetafísico, insiste na ininteligibilidade do absoluto e, portanto, apresenta franca inclinação para o ceticismo.

A hipótese do absolutismo filosófico de que haja uma existência absoluta independente do conhecimento humano conduz à suposição de que a função do conhecimento é meramente a de refletir, como um espelho, os objetos existentes em si mesmos, ao passo que a epistemologia relativista, em sua mais clássica exposição, por Kant, interpreta o processo cognitivo como o processo de criação do seu objeto. Esta visão implica que o sujeito humano cognoscente é — epistemologicamente — o criador de seu próprio mundo, um mundo constituído exclusivamente no e pelo seu conhecimento. Logo, a liberdade do sujeito cognoscente é um pré-requisito fundamental da teoria relativista do conhecimento. Isto, por certo, não significa que o processo de conhecimento possui caráter arbitrário; há leis que governam esse processo; mas tais leis originam-se na mente humana, e o legislador autônomo é o sujeito cognoscente. Já o absolutismo filosófico, se for coerente, deve conceber o sujeito do conhecimento como completamente determinado por leis heterônomas imanentes à realidade objetiva, e subordinado ao absoluto, especialmente se o absoluto for imaginado como um ser pessoal e uma autoridade supra-humana.

O caráter subjetivo da teoria relativista do conhecimento acarreta dois perigos. O primeiro é um solipsismo paradoxal, isto é, a suposição de que o *ego*, enquanto sujeito do conhecimento, seja a única realidade existente. Essa visão envolveria uma epistemologia relativista numa incoerência. Pois, se for a única realidade existente, o *ego* deve ser uma realidade absoluta. O segundo perigo é um pluralismo não menos paradoxal. Como, segundo esse parecer, o mundo existe apenas no conhecimento do sujeito, o *ego*, por assim dizer, é o centro de seu próprio mundo. Contudo, caso se deva admitir a existência de muitos *egos*, a conseqüência inevitável parece ser a de que há tantos mundos quanto sujeitos de conhecimento. O relativismo filosófico evita deliberadamente tanto o solipsismo quanto o pluralismo. Considerando, como verdadeiro relativismo, a mútua relação entre os vários sujeitos do conhecimento, esta teoria compensa sua incapacidade de assegurar a existência objetiva de um único e mesmo mundo para todos os sujeitos pela suposição de que os indivíduos, enquanto sujeitos do conhecimento, são iguais. Esta suposição implica também a igualdade dos processos de cognição na mente dos sujeitos e, assim, torna possível admitir que os objetos do conhecimento, assim como os resultados desses processos individuais, estão em conformidade, o que é confirmado pelo comportamento exterior dos indivíduos. Do ponto de vista do absolutismo filosófico, por outro lado, não é essencial a igualdade dos sujeitos; é, pelo contrário, a sua desigualdade fundamental em relação com o ser absoluto e supremo.

II

Na política, o termo "absolutismo" designa uma forma de governo em que todo o poder do Estado concentra-se nas mãos de um único indivíduo, ou seja, o governante, cuja vontade é lei. Todos os demais indivíduos estão sujeitos ao governante sem tomar parte em seu poder, o qual, por esta razão, é ilimitado e, neste sentido, absoluto. O absolutismo político significa, para os governados, uma total ausência de liberdade individual. É incompatível com a idéia de igualdade, pois só se justifica pelo pressuposto de uma diferença essencial entre governante e governados. O absolutismo político é sinônimo de despotismo, ditadura, autocracia. No passado, seu exemplo característico é a monarquia absoluta tal como existiu na Europa dos séculos XVII e XVIII, especialmente na França de Luís XIV, que formulou a idéia central do sistema na frase *L'État c'est moi*. Em nossa época, o absolutismo político concretiza-se nos Estados totalitários dominados pelo fascismo, pelo nacional-socialismo e pelo bolchevismo. Seu oposto é a democracia fundamentada nos princípios de liberdade e igualdade. Estes princípios excluem o estabelecimento de um poder estatal totalitário, i.e., ilimitado e, neste sentido, absoluto, o que, do ponto de vista democrático, é caracterizado pela fórmula *L'État c'est nous*.

O paralelismo entre o absolutismo filosófico e o absolutismo político é evidente. A relação entre o objeto de conhecimento, o absoluto, e o sujeito do conhecimento, o indivíduo humano, é bastante similar à relação entre um governo absoluto e os seus súditos. Assim como o poder ilimitado desse governo não sofre a influência dos súditos, que são obrigados a obedecer leis sem tomar parte em sua criação, também o absoluto está situado além da nossa experiência, e o objeto do conhecimento — segundo a teoria do absolutismo filosófico — é independente do sujeito do conhecimento, totalmente determinado em sua cognição por leis heterônomas. O absolutismo filosófico pode muito bem ser caracterizado como um totalitarismo epistemológico. De acordo com esta visão, a constituição do universo certamente não possui um caráter democrático.

Não existe apenas um paralelismo exterior entre o absolutismo político e o absolutismo filosófico; na verdade, o primeiro, na verdade, apresenta a inequívoca tendência de usar o segundo como instrumento ideológico. Para justificar seu poder ilimitado e a submissão incondicional de todos os demais, o governante deve apresentar-se, direta ou indiretamente, como autorizado pelo único absoluto verdadeiro, o ser supremo e supra-humano, como seu descendente ou delegado, ou como um ser misticamente inspirado por ele. Quando a ideologia política de um governo autocrático e totalitário não permite o recurso ao absoluto de uma religião histórica, como no caso do bolchevismo, ela exibe uma franca disposição de revestir-se de caráter religioso, proclamando como absoluto seu valor fundamental: a idéia de socialismo.

O absolutismo político não utiliza uma ideologia metafísica apenas para fins práticos, i.e., sua justificação moral; possui também à sua disposição uma teoria política que descreve o Estado como uma entidade absoluta que existe independentemente de seus súditos. De acordo com esta teoria, o Estado não é meramente um grupo de indivíduos; é mais que a soma total de seus cidadãos. É um corpo coletivo, o que, no caso, equivale a dizer um corpo supra-individual, dotado de mais realidade que seus próprios membros; um organismo místico e, como tal, uma autoridade suprema e sobre-humana, cuja encarnação ou representação visível é o governante, seja ele chamado monarca, Führer ou Generalíssimo. É o conceito de soberania servindo ao propósito desta deificação do Estado que acarreta a veneração do governante como um ser divinizado. Na relação com outros Estados, o dogma da soberania conduz à negação do Direito internacional como ordem jurídica superior aos Estados, ou seja, como um conjunto de regras que impõem obrigações e confere direitos aos Estados e, assim, determinam as esferas de sua existência jurídica. A soberania, no sentido de autoridade suprema e absoluta, pode ser a qualidade de um Estado apenas. Ao reconhecer voluntariamente o Direito internacional, o Estado soberano incorpora estas regras jurídicas ao seu próprio Direito e, assim, amplia a validade do seu Direito nacional, que compreende o Direito internacional, a todos os demais Estados, ou, dito de outra

maneira, sobre todas as outras ordens jurídicas nacionais. A idéia de que o Direito internacional é parte do seu próprio Direito nacional é advogada por aqueles que insistem na soberania do seu próprio Estado, e que tem como certo que a interpretação jurídica dos fatos é idêntica à interpretação segundo o seu Direito nacional, ou seja, do Direito do seu próprio Estado. Este imperialismo jurídico em geral não é coerente a ponto de admitir que, por essa interpretação, o Estado do interpretante torna-se a única e absoluta autoridade jurídica, o deus do mundo do Direito[2].

III

Diametralmente oposta a esta teoria absolutista do Estado está a teoria que concebe o Estado como uma relação específica entre indivíduos estabelecida por uma ordem jurídica, ou, dito de outro modo, como uma comunidade de seres humanos constituída por essa ordem, a ordem jurídica nacional. Ao rejeitar o dogma da soberania, esta doutrina relativista considera o Estado sujeito, juntamente com todos os outros Estados, à ordem jurídica internacional. Em sua sujeição ao Direito internacional, todos os Estados são iguais, e todos são membros da comunidade internacional constituída pelo Direito internacional. De acordo com esta visão, o Estado é sem dúvida uma autoridade jurídica; mas não uma autoridade suprema, uma vez que está essencialmente subordinado à autoridade do Direito internacional. Este Direito, porém, é criado de modo inteiramente democrático por meio do costume e de tratados, isto é, pela cooperação dos Estados a ele sujeitos. O Estado, na condição de comunidade jurídica, existe, ao lado de todos os outros Estados, na comunidade internacional regida pelo Direito internacional, exatamente como corporações privadas existem dentro do Estado sujeito ao Direito nacional. Assim, o Estado representa apenas um estágio intermediário entre a comunidade internacional e as várias comunidades jurídicas estabelecidas sob o Estado de acordo com o seu Direito nacional. A relativização do Estado é um dos objetivos essenciais desta teoria política, que pode ser caracterizada como uma teoria democrática do Estado, por refletir o espírito da democracia. Pois, assim como a autocracia é o absolutismo político, e o absolutismo político tem seu paralelo no absolutismo filosófico, a democracia é o relativismo político, e tem sua contraparte no relativismo filosófico.

Poder-se-ia tomar como analogia mais ou menos superficial entre a democracia e o relativismo o fato de que os princípios fundamentais da liberdade e da igualdade são característicos de ambas, de que o indivíduo é politicamente livre na medida em que participa da criação da ordem social a que está sujeito, assim como o sujeito cognoscente — segundo a epistemologia relativista — é autônomo no processo de cognição; e que a igualdade política dos indivíduos corresponde à igualdade dos sujeitos do conhecimento, fato que a epistemologia relativista necessita pressupor para evitar o solipsismo e o pluralismo. Contudo, um argumento mais sério em favor da relação entre democracia e relativismo é o fato de que quase todos os grandes representantes da filosofia relativista foram politicamente favoráveis à democracia, enquanto os partidários do absolutismo filosófico, os grandes metafísicos, foram a favor do absolutismo político e contrários à democracia[3].

IV

Sabe-se que, na Antiguidade, os sofistas foram relativistas. Seu mais eminente filósofo, Protágoras, proclamava: O homem é a medida de todas as coisas; e seu poeta representativo, Eurípedes, glorificava a democracia. Mas Platão, o maior metafísico de todos os tempos, proclamava, contra Protágoras: Deus é a medida de todas as coisas; e, ao mesmo tempo, rejeitava a democracia como uma forma desprezível de governo. Seu Estado ideal é uma autocracia perfeita[4]. Na *Metafísica* de Aristóteles, o absoluto aparece como "o motor primeiro que é em si mesmo imóvel", e governa o universo como monarca. Conseqüentemente, em sua *Política*, o filósofo apresenta a monarquia hereditária como superior à democracia[5]. Sua interpretação teleológica da natureza — uma conseqüência da sua metafísica — opõe-se diretamente à concepção mecanicis-

ta dos atomistas, os quais rejeitavam rigorosamente causas que fossem simultaneamente fins, tornando-se assim os fundadores da ciência moderna. Não foi por acaso que Demócrito, criador, com Leucipo, da teoria antimetafísica dos átomos, declarou: "A pobreza na democracia é tão preferível à pretensa prosperidade na monarquia quanto a liberdade à escravidão."

Na Idade Média, a metafísica da religião cristã anda de mãos dadas com a convicção de que a monarquia, imagem do domínio divino sobre o universo, é a melhor forma de governo. A *Summa Theologica*, de Santo Tomás de Aquino, e o *De Monarchia*, de Dante Alighieri, são os exemplos clássicos desta coincidência entre o absolutismo filosófico e o absolutismo político. Mas Nicolau de Cusa, que em sua filosofia declara a incognoscibilidade do absoluto, defendeu em sua teoria política a liberdade e a igualdade dos homens. Nos tempos modernos, Spinoza combinou seu panteísmo antimetafísico com uma franca preferência por princípios democráticos no âmbito da política e da moral; o metafísico Leibniz, porém, defendeu a monarquia. Os fundadores ingleses do empirismo antimetafísico foram ferrenhos oponentes do absolutismo político. Locke afirmava que a monarquia absoluta era incongruente com a sociedade civil, e sequer podia ser uma forma de governo. É verdade que Hume, o qual, muito mais do que Kant, merece o título de destruidor da metafísica, não foi tão longe quanto Locke; mas, no brilhante ensaio "Of the Original Contract", escreveu que o consentimento do povo é o melhor e mais sagrado fundamento de um governo, e em "Idea of a Perfect Commonwealth" esboçou a constituição de uma república democrática. Kant, seguindo os passos de Hume, demonstrou em sua filosofia da natureza a futilidade de toda especulação metafísica, mas reintroduziu em sua ética o conceito de absoluto, o qual tão sistematicamente excluíra de sua filosofia teórica. Sua atitude política, do mesmo modo, não foi de todo coerente. Ele simpatizava com a Revolução Francesa e admirava Rousseau, mas vivia sob a monarquia absoluta do Estado policial prussiano e tinha de ser cauteloso nas suas declarações políticas. Assim, em sua filosofia política, não ousou exprimir sua verdadeira opinião. Já Hegel, o filósofo do espírito absoluto e objetivo, foi também um defensor da monarquia absoluta.

V

Foi um discípulo de Hegel que, na luta contra o movimento democrático na Alemanha do século XIX, formulou o lema: Autoridade, e não maioria! De fato, se um indivíduo crê na existência do absoluto, e, conseqüentemente, em valores absolutos e no bem absoluto — para usar a terminologia platônica —, não seria incoerente aceitar que um voto de maioria pudesse determinar o que é politicamente bom? Legislar, isto é, determinar o conteúdo de uma ordem social, não de acordo com o que objetivamente é o melhor para os indivíduos sujeitos a essa ordem, mas de acordo com o que esses indivíduos, ou a maioria deles, com razão ou sem ela, acreditam ser o melhor — esta conseqüência dos princípios democráticos de liberdade e igualdade só se justifica se não houver uma solução absoluta para o problema de determinar que é o melhor, se não houver um bem absoluto. Permitir que uma maioria de homens ignorantes tenha poder de decisão, em lugar de reservar esse poder ao único homem que, em virtude de sua origem ou inspiração divina, possui o conhecimento exclusivo do bem absoluto — este não é o método mais absurdo quando se acredita que tal conhecimento é impossível, e que, conseqüentemente, nenhum indivíduo particular tem o direito de impor sua vontade aos demais. O princípio de que os juízos de valor possuem apenas validade relativa, um dos princípios fundamentais do relativismo filosófico, pressupõe que juízos de valor antagônicos não são lógica ou moralmente impossíveis. Um dos princípios fundamentais da democracia é o fato de que cada um deve respeitar a opinião política dos demais, uma vez que todos são iguais e livres. A tolerância, os direitos das minorias, a liberdade de expressão e a liberdade de pensamento, tão característicos da democracia, não têm lugar num sistema político baseado na crença em valores absolutos. Esta crença invariavelmente conduz — e sempre conduziu — a uma situação em que aquele que afirma possuir o segredo do bem absoluto arroga-se o direito de impor sua opinião e sua vontade aos outros, que estão enganados. E, segundo esta concepção, enganar-se é cometer um erro e, portanto, tornar-se sujeito a punição. Contudo, quando se reconhece que só valores relati-

vos são acessíveis ao conhecimento e à vontade humanas, a imposição de uma ordem social sobre indivíduos relutantes só se justifica se tal ordem estiver em harmonia com a vontade do maior número possível de indivíduos iguais, isto é, com a vontade da maioria. Pode ser que a opinião da minoria, e não a da maioria, esteja correta. Unicamente por causa desta possibilidade, que só o relativismo filosófico pode admitir — que o que está certo hoje pode estar errado amanhã —, a minoria deve ter o direito de expressar livremente sua opinião, e deve ter todas as oportunidades de tornar-se a maioria. Apenas quando é impossível decidir de modo absoluto o que é certo e o que é errado pode ser aconselhável discutir a questão e, depois da discussão, chegar a uma solução de compromisso.

Este é o verdadeiro significado do sistema político que chamamos democracia, e que podemos opor ao absolutismo político apenas por ser um relativismo político.

VI

O capítulo XVIII do Evangelho segundo São João descreve o julgamento de Jesus. Esta história simples, com suas palavras singelas, é uma das composições mais sublimes da literatura mundial, e, sem pretendê-lo, transforma-se num trágico símbolo do antagonismo entre absolutismo e relativismo.

Foi na época da Páscoa que Jesus, acusado de pretender-se Filho de Deus e Rei dos Judeus, foi levado a Pilatos, o delegado romano. E Pilatos, não vendo nele mais que um pobre-diabo, perguntou ironicamente: "Então és tu o rei dos judeus?" Mas Jesus tomou a questão com muita seriedade e, no ardor de sua missão divina, respondeu: "Tu o dizes. Sou rei. Nasci e vim ao mundo para dar testemunho da verdade. Todo o que está do lado da verdade ouve a minha voz." Pilatos perguntou então: "O que é a verdade?" E porque ele, o cético relativista, não sabia o que era a verdade, a verdade absoluta na qual este homem acreditava, procedeu — com muita coerência — de forma democrática, delegando a decisão ao voto popular. Segundo o Evangelho, foi ter novamente com os judeus e disse-lhes: "Não encontro nele crime algum. Mas é costume que eu, pela Páscoa, vos solte um prisioneiro. Quereis, pois, que eu vos solte o rei dos judeus?" Então gritaram todos novamente, dizendo-lhe: "Não este, mas Barrabás." Acrescenta o Evangelho: "Ora, Barrabás era um ladrão."

Para os que crêem que o Filho de Deus e Rei dos Judeus seja testemunha da verdade absoluta, este plebiscito é sem dúvida um forte argumento contra a democracia. E nós, cientistas políticos, temos de aceitar este argumento. Mas com uma condição apenas: que nós tenhamos tanta certeza de nossa verdade política, a ponto de defendê-la, se necessário, com sangue e lágrimas — que nós tenhamos tanta certeza de nossa verdade quanto tinha, de sua verdade, o Filho de Deus.

Notas

INTRODUÇÃO

1. R. Walter, *Das Lebenswerk Hans Kelsens: Die Reine Rechtslehre*, Viena, F. Deuticke, 1971. A valiosa introdução de M. Losano e H. Kelsen, *A doutrina pura do direito*, Turim, Einaudi, 1966, também assume, como fio condutor, aliás não sem razão, o nascimento e a evolução da *Reine Rechtslehre*. Constatação análoga deve ser feita quanto ao ensaio escrito por Bobbio por ocasião da morte de Kelsen: "Hans Kelsen", *in Riv. intern. di filosofia del diritto*, 1973, pp. 425-449, no qual, porém, apesar de ter sido privilegiado o tema da evolução da doutrina pura, não se descuidou dos outros aspectos do pensamento kelseniano. A biografia e a bibliografia (de e sobre) referentes a Kelsen são lidas ainda hoje em R. A. Métall, *Hans Kelsen. Leben und Werk*, Viena, F. Deuticke, 1969.

2. Em vez de elencar citações que poderiam ser infinitas, das quais resulta o programa científico de Kelsen, acho mais significativa uma declaração do próprio Kelsen sobre uma interpretação dos *Hauptprobleme* como "doutrina liberal". Essa interpretação é categoricamente rejeitada pelo autor, que pretende defender o caráter neutro da sua teoria, com uma admissão interessante: "Contudo, devo reconhecer que até eu cooperei para a formação do erro de que a doutrina pura do direito seja liberalismo" e refere-se a "duas observações distraídas" contidas no prefácio aos *Hauptprobleme* (a segunda refere-se mais particularmente ao formalismo da doutrina): cf. H. Kelsen, "Formalismo jurídico e doutrina pura do direito", *in Lineamenti di una teoria generale dello stato ed altri scritti*, Roma, A.R.E., 1933, p. 168. Kelsen justifica-se afirmando que as "duas afirmações distraídas" só poderiam ser lidas e só deveriam ser julgadas com base em toda a sua obra.

3. Cf. N. Bobbio, *H. Kelsen*, *op. cit.*, pp. 445 e ss., part. p. 448.

4. H. Kelsen, "Diritto pubblico e diritto privato", *in Rivista intern. di filosofia del diritto*, 1924, pp. 340-357.

5. *In Nuovi studi di diritto, economia e politica*, 1929, pp. 182-204, aqui reproduzido nas pp. 111 e ss.

6. Exatamente: "Concetto del diritto naturale" (Conceito de direito natural), in *Nuovi studi*, *op. cit.*, 1930, pp. 392-421; *Formalismo giuridico e dottrina pura del diritto* (Formalismo jurídico e doutrina pura do direito), *ibidem*, 1931, pp. 124-135.

7. H. Kelsen, *Lineamenti di una teoria generale dello stato ed altri scritti* (Elementos de uma teoria geral do estado e outros textos), *op. cit.*, pp. 69-99.
8. *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, 47, 1920-21, pp. 50-85.
9. H. Kelsen, *Wom Wesen und Wert der Democratie*, Tübingen, Scientia Verlag Aalen, 2ª ed., 1929, reprodução anastática, Scientia Verlag Aalen, 1963.
10. A conjetura mais plausível é que Kelsen tenha autorizado Volpicelli a traduzir a primeira edição para *Nuovi studi*, que, porém, não foi publicada. A tradução já pronta teria depois sido utilizada para *Elementos* (*op. cit.*), embora, nesse ínterim, Kelsen tivesse publicado a segunda edição.
11. *Archivio giuridico*, v. 110, 1933, pp. 53 e ss.
12. *In Annalen der critische Philosophie*, v. 3, 1933, pp. 69-80.
13. Ensaios, já citados, sobre "Conceito de direito natural" e sobre o "Formalismo jurídico e doutrina pura do direito", cf. *supra*, p. 359 n. 3.
14. Com uma interessante introdução dedicada a retocar e atenuar a imagem de um Kelsen exclusivamente teórico puro.
15. *In Ethics*, v. 66, 1955, pp. 101 ss.
16. Edição original: "The Natural Law Doctrine before the Tribunal of Science", *in Western Political Quarterly*, v. 2, 1949, pp. 481-513.
17. H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello stato*, Milão, Etas Kompass, 1952.
18. *Op. supra cit.*, apêndice I.
19. Milão, 1956.
20. H. Kelsen, *Il problema della giustizia*, com introdução e atualização bibliográfica de M. Losano, Turim, Einaudi, 1975.
21. H. Kelsen, *Socialismo e stato*, Bari, De Donato, 1978, com uma esmerada introdução de R. Racinaro.
22. H. Kelsen, *La teoria generale del diritto e il materialismo storico, in Bibliotheca Biographica*, n. 22, Roma, Istituto Enciclopedia italiana, 1979, com uma inteligente introdução de F. Riccobono.
23. Cf. *Essência e valor da democracia*, *infra*, pp. 32-3.
24. Cf. *Essência e valor*, *infra*, p. 28.
25. *Ibidem*, p. 28.
26. *Ibidem*, p. 31.
27. *Ibidem*, p. 32.
28. *Ibidem*, pp. 35-6. Sobre o mesmo problema, mas com ponto de vista crítico, ver *O Conceito de Estado*, *infra*, pp. 303 e ss.
29. Esse aspecto é desenvolvido especialmente nos *Fundamentos*, cf. *infra*, principalmente pp. 145 e ss.
30. *Essência e valor*, *op. cit.*, pp. 39 e ss.
31. *Ibidem*, p. 39.
32. Admitindo-se que a democracia não seja incompatível com a programação, resta saber se a programação pode ser compatível com a democracia. Evidentemente, não se trata de um jogo de palavras: democracia implica, segundo Kelsen, a permanente possibilidade de rever decisões; a programação, porém, implica durabilidade, mesmo que relativa, das decisões do programa. Em outras palavras, a programação comporta um elemento de relativa inelasticidade, que parece mais conforme com um sistema autocrático-burocrático do que com um sistema democrático.

33. Cf. *infra*, pp. 104 e ss., principalmente p. 105. Paralelamente: *Fundamentos*, *infra*, pp. 221 e ss.; *Absolutismo e relativismo*, *infra*, pp. 347 e ss.
34. Cf. *Essência e valor*, *infra*, p. 105.
35. *Ibidem*, p. 106.
36. *Absolutismo e relativismo*, *infra*, pp. 348-9.
37. *Ibidem*, p. 349.
38. Publicado em *Imago*, 1922, pp. 97-141, e, sucessivamente (com a eliminação de algumas notas), em *The International Journal of Psicho-Analysis*, v. 5, 1924, pp. 1-38. Em italiano foi publicado em *SIC Materiali per la psicoanalisi*, 5, 1976, pp. 13-30, por G. Contri e C. Marzotto. Ver M. Losano, "I rapporti tra Kelsen e Freud", *in Sociologia del diritto*, IV, 1977, pp. 142-151.
39. Cf. *infra*, p. 305.

ESSÊNCIA E VALOR DA DEMOCRACIA

Capítulo I

1. Koigen, *Die Kultur der Demokratie*, 1912, p.4.
2. Esse não é certamente um delineamento objetivo do problema. Para esclarecer a essência da democracia não se pode partir da idéia de que esta seja a melhor forma política, como parece fazer Steffen (*Das Problem der Demokratie*, 3ª ed., 1917), cuja exposição, aliás, é excelente. Na tentativa de demonstrar que a democracia é a melhor forma política, ele nega alguns de seus traços característicos e essenciais, simplesmente porque os considera — talvez com razão — inúteis ou quase inúteis. A posição contrária, evidentemente, também é criticável. Se quisermos fazer uma "descrição política" objetiva da democracia, não poderemos considerar a monarquia constitucional a melhor forma política, como faz Hasbach (*Die moderne Demokratie*, 1912).
3. Rousseau, *Contrat social*, livro I, cap. 6.
4. *Id.*, livro III, cap. 25.
5. Também o direito consuetudinário não anula a antítese entre dever social e ser individual, como se poderia acreditar, mas a reduz ao mínimo, ordenando: "Comporta-te como os teus semelhantes costumam comportar-se." O ilícito, a infração tornam-se, assim, antecipadamente simples exceções à regra de fato. Nisso o direito consuetudinário demonstra seu caráter democrático frente ao direito positivo, sobretudo quando este — como acontecia em tempos antigos — se apresenta como o comando de uma divindade, de um sacerdote que a represente ou de um rei-herói descendente dos deuses. Uma vez que a teoria e a prática do direito consuetudinário se afirmam precisamente nos tempos do absolutismo político, tal direito age como princípio contrário e como contrapeso no sentido de um igualamento do poder.
6. Com referência à medida em que a transição da ideologia do liberalismo e do anarquismo, num democraticismo de Estado, está vinculada à posição assumida, no Estado, pelos grupos sociais que representam tais ideologias e, em especial, às relações entre burguesia e proletariado, de um lado, e poder estatal, de outro, cf. minha *Allgemeine Staatslehre*, 1925, pp. 32 e ss.

7. A *volonté générale* de Rousseau — expressão antropomorfa que indica a ordem estatal objetiva, válida independentemente da vontade dos indivíduos, *volonté de tous* — é absolutamente incompatível com a teoria do contrato social, que é uma função da *volonté de tous*. Mas essa contradição entre uma construção subjetiva e uma construção objetiva, ou — se quisermos — essa passagem de uma posição inicial subjetiva para um resultado final objetivista, não é certamente menos característica do pensamento de Rousseau do que do pensamento de Kant ou de Fichte.

8. Rousseau, *Contrat social*, livro IV, cap. 2.

Capítulo II

1. Sobre o dualismo de ideologia e realidade, característico de todas as formações sociais, cf. minha relação em *Verhandlungen des Fünften Deutschen Soziologentages*, Tübingen, 1926, pp. 38 e ss.

2. Cf. H. Kelsen, *Der Soziologische und der juristische Staatsbegriff*, 2ª ed., 1928, pp. 4 e ss.

3. "Do ponto de vista democrático não existe vontade de povo como todo e como coisa que se possa tocar com a mão. O povo é composto pelas manifestações de vontades dos indivíduos. Ao entrarem os indivíduos em relações legais recíprocas, regulares, ao praticarem a mesma lei, a maioria de suas vontades torna-se uma vontade de povo. O fato de uma vontade coletiva particular ser inerente à força jurídica criadora ao lado de uma vontade de proteção da autonomia de cada um não atinge os ideólogos da democracia." (Koigen, *op. cit.*, p. 142) Neste trecho talvez tenda a se manifestar a idéia de que a unidade do povo só é possível como organização, ou seja, como ordem jurídica. Daí, aliás, a pergunta que Koigen se faz: "Haverá coincidência entre as noções de povo e de direito?" (*Ibidem*, p. 7).

4. Cf. a minha *Allgemeine Staatslehre*, pp. 149 e ss.

5. F. Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, P. I.

6. Cf. Minha *Allgemeine Staatslehre*, pp. 159 e ss.

7. Cf.B. Mirkine-Guetzévich, "Die rationalisierung der Macht in neuen Verfassungsrecht", *Zeitschrift für öffentliches Recht*, vol. VIII, fasc. 2, pp. 259 e ss.

8. Quanto a essa tendência completamente "coletivizante" dos partidos, nos quais o indivíduo desaparece ainda mais do que no corpo integral do Estado, que lhe concede pelo menos direitos subjetivos, dando-lhe a posição de sujeito de direito, deve-se considerar desconhecimento da essência dos partidos apresentá-los como resultante de uma "concepção atomístico-individualista do Estado". (Assim Triepel, *Die Staatsverfassung und die politischen Parteien*, Berlim, 1927, p. 31.) O individualismo é, naturalmente, contra a essência dos partidos. (Assim, por exemplo, Rousseau, como Triepel, deve reconhecê-lo, p. 10.)

9. Defensor típico desse dogma é Triepel, cujo texto precipitado serve essencialmente à exposição dessa concepção. "Como poderia a ordem jurídica", diz ele, "fazer a formação da vontade do Estado depender formalmente da vontade de organizações sociais que, por sua existência, por suas dimensões, por seu caráter, representam os agregados mais incertos; que nascem de improviso e morrem imprevistamente ou que podem mudar seus princípios; que às vezes, depois de alguns decênios, nada mais têm das bases de outrora, além do nome; que em certos Estados são formados segundo princípios totalmente incomensuráveis e às vezes totalmente acessórios?...." Com a melhor das vontades, não será possível afirmar que essa caracterização dos partidos políticos corresponde àquilo que se pode observar realmente nas grandes democracias, como por exemplo nos Estados Unidos e na Inglaterra, onde existem organizações de certa solidez (partidos democrático e republicano nos Estados Unidos; conservadores, liberais e trabalhistas na Inglaterra). O próprio Triepel diz que, na Inglaterra, "o regime dos partidos enrijeceu-se num sistema bipartidário". Mas também na Alemanha e na Áustria, ou mesmo na França, o quadro traçado por Triepel não corresponde à realidade. Na sua descrição dos partidos lê-se mais adiante: "... (os partidos) que, por natureza, fundam-se no egoísmo e que, por essa razão, resistem a uma integração numa comunidade estatal orgânica e nem sempre aderem ao Estado como tal, cuja atividade preferida consiste em combater-se reciprocamente." Mais adiante voltaremos a tratar da tese de que o egoísmo está na base dos partidos. Aqui nos limitaremos a observar que, se o "egoísmo" dos partidos não os torna aptos a integrar-se na comunidade do Estado, não é tanto a existência dos partidos que parece problemática, mas a do Estado: de fato, a natureza dos homens, cuja comunidade o Estado quer ser, poderia ser o "egoísmo" em grau não menor, mas, ao contrário, em grau ainda maior. Mas o egoísmo dos partidos pode provir apenas dos homens que o constituem. É difícil haver "Partidos" que neguem o Estado como tal. Organizado em partido, o anarquismo tende, na realidade, a prescindir de sua ideologia e, como todos os partidos não conservadores, a uma transformação da ordem do Estado. Triepel conclui: "... generalizando, na idéia de um Estado de partidos há uma contradição de difícil resolução." Ele apresenta como opinião dominante na Europa — e pode-se concluir que esteja exprimindo, assim, sua própria opinião — a idéia de que o regime moderno dos partidos é "o sintoma de uma doença", uma "deterioração" (p. 29). Trata-se, em suma, da mesma concepção que — segundo o próprio Triepel — "o cidadão da época de Biedermeier" defendia. Este considerava os partidos um perigo para a tranqüilidade do Estado — aliás, ele não era avesso a considerá-los uma aberração moral (p. 10). Isso nem tanto porque o cidadão daquela época — como acredita Triepel — "não fosse democrata, mas liberal" — os liberais daquela época também eram democratas —, mas porque a ideologia da monarquia constitucional — que, em última análise, a doutrina do direito público não contribuiu para criar — exercera sua influência sobre tal cidadão da época de Biedermeier!

10. Se — para defender um postulado político — pretendermos deduzir, da essência do Estado ou da ordem jurídica estatal, que os partidos políticos são incompatíveis com tal essência, chegaremos necessariamente a nos colocar em contradição com a realidade, não só com a realidade dos fatos sociais mas também com a do direito positivo e do Estado que se considera. Triepel pergunta-se — "questão de vida ou de morte", segundo ele — "se o Estado moderno e, em particular, o Estado alemão tornou-se um Estado de partidos, ou seja, um Estado que integra os partidos políticos tão solidamente na organização estatal a ponto de a vontade e a ação estatais nas coisas decisivas sempre se apoiarem na vontade e na ação dos grupos partidários". A pergunta refere-se à realidade tanto em sentido sociológico quanto em sen-

tido jurídico; mas a resposta tende a um valor, e precisamente a um valor político que não corresponde à realidade. De fato, provando que entre Estado e partidos existe uma oposição essencial, Triepel quer demonstrar que o Estado moderno não é um Estado de partidos, pois — segundo a sua própria doutrina da essência do Estado e dos partidos — tal Estado absolutamente não poderia existir! "Na esfera da legislação e do governo, no campo da 'integração' política, que, no fundo, é a única que importa, o fenômeno dos partidos é extraconstitucional; as decisões dos próprios partidos, consideradas do ponto de vista do direito, são manifestações de um corpo social estranho ao organismo do Estado, que carecem de força obrigatória e de importância. Declarando, portanto, que o Estado moderno está 'fundado' nos partidos, formula-se uma opinião juridicamente insustentável." (pp. 24-25) Mas o próprio Triepel deve admitir que, "sob a pressão das circunstâncias", houve uma modificação na hostilidade original contra os partidos à qual tende a ordem jurídica estatal (pp. 15-16) — tratava-se da legislação do Estado monárquico —, e ele mesmo cita certa quantidade de disposições de direito positivo nas quais os partidos políticos são constituídos como fatores da formação da vontade do Estado, particularmente no processo eleitoral. Não se pode afirmar seriamente que tal evolução não seja passível de desenvolvimento ulterior. Dizer que algumas manifestações dessa evolução são "singulares" e "grotescas" é um juízo subjetivo que nada pode mudar na realidade do direito positivo. Que sentido tem então a afirmação categórica de Triepel de que os partidos seriam "um fenômeno extraconstitucional"? Isto especialmente se pensarmos que ele chega a afirmar que, efetivamente, o desenvolvimento da ação do regime dos partidos atingiu um grau bastante superior ao traduzido pelas regras do direito positivo; que esses fenômenos nada têm de "arbitrário ou fortuito" mas que são o resultado de "um processo totalmente natural" (p. 27), o que não o impede, entretanto, de qualificá-los, mais adiante, como "sintomas mórbidos" e "degenerações". Aliás, ele chega a dizer que "seria fechar os olhos diante dos fatos negar que a realidade da vida política coincide em todos os pontos com a imagem dela traçada pelo direito positivo. Realmente, o governo do Estado é mesmo confiado aos partidos políticos" (p. 26), para chegar à confissão final de "que também aqui (na Alemanha) o Estado de partidos tornou-se uma realidade" (p. 27). E o Estado de partidos, que, segundo Triepel, é uma contradição em si mesmo? Esse Estado a cujo propósito ele diz que seria uma "afirmação juridicamente insustentável" declarar que se funda nos partidos que considera mais ou menos oportunamente como fenômenos "extraconstitucionais" juridicamente inexistentes? (pp. 24-25) Será que a Alemanha é um Estado de partidos? Triepel, aliás, acusou de formalismo a teoria pura do direito por mim defendida, opondo-lhe uma teoria do Estado "mais atenta à vida", que proporia "relacionar as normas do direito público mais estreitamente com as forças políticas que as criam e modelam e que, por sua vez, recaem sob o domínio do direito do Estado" (*Staatsrecht und Politik*, 1926, pp. 17-18). Temo que a teoria do Estado de Triepel esteja — pelo menos no que se refere ao problema dos partidos políticos — muito mais profundamente impregnada de um formalismo não atento à vida do que a teoria pura do direito. Esta última, de fato, pretende ser apenas uma teoria do direito positivo, que não negará a validade deste direito nem mesmo nos pontos em que seu conteúdo não pareça bom ao erudito. E, se ela se atém à pureza, é precisamente porque prefere incorrer na acusação de formalismo

— que, de resto, é totalmente injustificada, mesmo segundo Triepel — a ser acusada de tender a uma vida que lhe é profundamente simpática e de pôr as normas do direito positivo em estreita relação apenas com aquelas "forças políticas" que, subjetivamente, lhe parecem boas. Mas este é um método típico da teoria tradicional do Estado! Aquilo que, politicamente, é considerado desejável é deduzido da essência ou da noção do Estado; e aquilo que se condena do ponto de vista político é demonstrado como contrário a essa essência ou a essa noção de Estado. Não será esta a verdadeira "jurisprudência dos conceitos"? Tal método deve, naturalmente, pronunciar-se contra a separação entre direito público e política; mas nada haverá de estranho se adversários políticos, utilizando o método acima, também provarem teses contrárias.

11. Triepel, que se recusa a considerar os partidos como elemento constitutivo do Estado porque seriam fundados no "egoísmo", considera que se poderia pensar em fundar o Estado sobre organizações profissionais só se estas "repousassem sobre uma base tão simples e sobre uma igualdade de interesses tão completa entre seus membros que não existissem, em seu seio, oposições que pudessem servir de brecha para os partidos políticos" (p. 30). Se os partidos políticos são fundados no egoísmo, isso significa apenas que eles constituem comunidades de interesses. Com os agrupamentos profissionais, portanto, aos partidos políticos nada se opõe que seja substancialmente diferente deles: tanto uns quanto outros de fato representam comunidades de interesses. Os agrupamentos profissionais podem substituir os partidos políticos quando — este é o sentido das palavras de Triepel — a comunidade de interesses que eles representam é mais sólida. Se o princípio do Estado de partidos — Estado que representa, na realidade, a moderna democracia — é rejeitado com tanta energia, um jurista da classe de Triepel deve dizer pelo que deseja vê-lo substituído, coisa que ele faz. Dever-se-ia abandonar "a concepção individualista-atomística do Estado" — que Triepel considera erroneamente como a raiz do regime dos partidos — para substituí-la por uma concepção orgânica. Mas qual será a essência dessa concepção "orgânica"? A transformação só ocorrerá lentamente. Mas soará a hora do fim para o Estado de partidos: outras forças geradoras de unidade estão em funcionamento. "Estas levarão pouco a pouco, por uma evolução natural" — de resto, ainda segundo Triepel o Estado de partidos também fora criado por um "processo totalmente natural" —, "a uma nova organização do povo, que, de uma massa sem alma, fará uma 'unidade' viva 'na pluralidade'". A afirmação de que o povo, na democracia — Triepel fala apenas de Estado de partidos —, constitui uma massa "sem alma" não contribui para explicar como imaginar a estrutura "orgânica" do Estado futuro; a "unidade na pluralidade" é ainda um complexo de palavras que nada diz. Triepel acredita que "muitos consideram tal profecia uma ilusão romântica". Isso não deve ser temido; essa "profecia", de fato, é absolutamente isenta de conteúdo. Por isso, com base em tudo o que ele até agora revelou do Estado novo que se forma e que, evidentemente, é alvo de suas simpatias, será difícil compreender por que deva assegurar que não se trata de personagens lendárias nem de fantasmas em transformação, mas de seres de carne e osso que dão origem a formas orgânicas, que substituirão a "sociedade mecanizada de hoje". A asserção de que a sociedade democrática é "mecanizada" não é uma explicação do aspecto do Estado "orgânico". Não se poderá obter outra resposta à pergunta se não asseverando que ele é um organismo: "Se conseguirmos pôr a serviço do Estado

as forças de uma nova administração autônoma organizada sobre uma ampla base do ponto de vista territorial e pessoal e de natureza econômica e espiritual" — a autonomia administrativa é uma instituição essencialmente democrática — "talvez, do seio do povo, elas conduzam, para se afirmar, uma luta sem tréguas; se o Estado não for destruído por essas forças, mas consolidado, não enfraquecido, mas reforçado em suas bases, então ele se terá tornado um verdadeiro organismo em que tudo se move pelo conjunto, em que, em cada elemento, trabalham e vivem os outros." E, para concluir, Triepel exprime a esperança de que "uma geração feliz possa finalmente ver aquilo que reluz diante dos olhos dos homens de hoje como uma bela imagem do futuro". Mas de suas palavras — pedimos-lhe desculpas — não ressuma mais do que uma aversão pela democracia. E essa documentação constitui uma clara revelação da concepção "orgânica" que aparece oposta à concepção democrática do Estado.

12. Como Robert Michels demonstrou em seu livro *Zur Soziologie des Tarteiwesens*, 2ª ed.

13. Rousseau, *Contrat social*, livro III, cap. 4.

Capítulo III

1. Cf. sobre o que segue o meu *Das Problem des Parlamentarismus*, 1925, e a literatura aqui mencionada.

2. Sobre a ficção da representação, cf. minha *Allgemeine Staatslehre*, pp. 310 e ss.

3. Cf. os meus *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, 2ª ed., 1925, pp. 97 e ss., e *Allgemeine Staatslehre*, pp. 65 e ss.

4. Cf. Mierkl, *Allgemeines Verwaltungsrecht*, 1928, pp. 85, 127 e ss.

5. Apoiando-se numa observação de Karl Marx, de que a Comuna de Paris de 1871 não devia ser uma assembléia parlamentar, mas uma assembléia de trabalho, ao passo que o sufrágio universal, em vez de decidir a cada três ou seis anos que membro da classe dirigente deveria representar ou oprimir o povo no parlamento, deveria antes ter servido para que o povo interviesse diretamente no governo. Lenin, em seus textos fundamentais sobre a teoria do neocomunismo, pede o abandono do parlamentarismo (*Estado e revolução*, 1918, pp. 40 e ss.). Com isso ele pensava em chegar à verdadeira democracia, mas não chegou nem mesmo ao parlamentarismo. O sistema de representação organizado pelos bolcheviques na constituição da Rússia Soviética — naturalmente, eles não podiam e não queriam renunciar, por razões de natureza prática, a uma representação — além de não ser, no aspecto em pauta, uma superação da democracia, é um retorno a ela. A breve duração do mandato, a faculdade que têm os eleitores de revogar a qualquer momento seus deputados nos diversos sovietes — e, conseqüentemente, a completa dependência dos deputados em relação aos eleitores — e o íntimo contato com a matéria-prima que constituirá a vontade parlamentar, tudo isso constitui a mais autêntica das democracias. Já a exigência de um contato constante e intenso entre os representantes do povo e seus eleitores pressupõe que estes últimos estejam freqüentemente reunidos para exercerem um controle eficaz sobre seus deputados. Assembléias periódicas de eleitores não atingiriam esse objetivo. Tomemos como unidade eleitoral a empresa, a fábrica, a oficina, o regimento, onde os eleitores estão diariamente em contato estreito, já que estão unidos por uma comunidade de trabalho: se cada empresa elege os deputados para o soviete local, se os sovietes locais os elegem para os sovietes provinciais e se estes últimos os elegem para o parlamento supremo, ou seja, para o Congresso Pan-Russo dos sovietes dos trabalhadores, dos camponeses e dos soldados, o qual, por sua vez, delega as funções legislativas e executivas a um comitê executivo central de 200 membros, então não só será possível ter uma vontade permanente do povo como também a melhor garantia de que essa vontade popular não se formará segundo as circunstâncias de uma assembléia eleitoral, mas segundo uma legalidade imanente que se manifesta — se puder manifestar-se — graças ao contato permanente e estreito estabelecido na comunidade de trabalho constituída pela empresa. Mas o fato de em cada empresa os trabalhadores estarem associados à direção ou de eles mesmos a assumirem nada mais significa do que uma democratização da economia. Não queremos discutir aqui a possibilidade ou a oportunidade de tal democratização. Queremos ressaltar apenas que o socialismo, ao formular tal reivindicação, aplica um princípio de organização democrática. O espírito democrático da organização dos eleitores por empresas, característico da constituição soviética, pode — como essa mesma constituição ensina — não ter correspondido às intenções de seus autores. Mas quase todas as instituições sociais, no curso de sua evolução, mudam o significado originalmente vinculado a elas. Além disso, esse princípio de organização não foi realmente aplicado com coerência (para sermos sinceros, nem poderia ser). Mesmo que admitamos o princípio — existente na constituição soviética — de que apenas os que trabalham nas fábricas têm direito de voto, sobram muitos trabalhadores que não trabalham em empresas: intelectuais, artesãos e, sobretudo, pequenos agricultores. Por isso, a constituição soviética vê-se obrigada por um lado a recorrer, a título de complemento, a outras organizações, como por exemplo sindicatos, e por outro lado a renunciar completamente à organização no que diz respeito aos eleitores que trabalham na agricultura. Quanto a estes últimos, é uma unidade puramente territorial, a aldeia, que constitui a base do sistema eleitoral. Essa combinação de diversos sistemas de organização leva, naturalmente, a diversos inconvenientes nos quais não cabe insistir aqui. Tampouco é o caso de nos determos na questão mais importante, ou seja, se a politização (Politisierung) da produção econômica, politização esta claramente relacionada com a utilização da empresa como corpo eleitoral permanente, pode vir a constituir um perigo para a própria produção econômica. As experiências feitas na Rússia confirmam esse temor. Todavia, esse defeito é uma característica da democracia direta. Aliás, tal democracia na cidade-Estado da Antiguidade foi possível porque existia uma separação fundamental entre os grupos dos titulares dos direitos políticos e os dos produtores econômicos, isto é, os escravos. Dada a irrealizabilidade prática da democracia direta nos grandes Estados econômica e culturalmente evoluídos, os esforços para estabelecer o contato mais estreito possível entre a vontade popular e os necessários representantes do povo, a tendência a se aproximar do governo direto levam não à eliminação ou mesmo à redução do parlamentarismo, mas a uma hipertrofia imprevista do próprio parlamentarismo. A constituição soviética, que se opõe, consciente e intencionalmente, à democracia representativa da burguesia, demonstra-o claramente. Nela, o parlamento único, criado através de eleições gerais, é substituído por todo um sistema de inú-

meros parlamentos piramidiformes chamados "sovietes" ou "Conselhos", que são simplesmente assembléias representativas. Deste modo, o parlamentarismo se amplia e, ao mesmo tempo, se intensifica. De simples "reuniões de tagarelas" os parlamentos, segundo o neocomunismo, devem transformar-se em assembléias de trabalho. Isso significa que não devem limitar-se a decretar leis e estabelecer normas e princípios gerais, mas que devem também assumir a execução e a condução do processo de criação da ordem jurídica até seu último grau de concretização, até a decisão ou a disposição individual. Ainda a esta tendência deve ser imputado o fato de que, a partir do parlamento central supremo até a empresa, irradia-se uma série de parlamentos locais cujos campos de ação territorial ou particular vão se limitando cada vez mais. A esse respeito, está claro que se tenta simplesmente democratizar, além da legislação, também a administração. No lugar do funcionário designado por via burocrática, ou seja, autocrática, que, no quadro talvez bastante amplo traçado pelas leis, tem o poder de impor sua própria vontade aos subalternos, quer-se colocar o próprio subalterno, que de administrado se transformaria em administrador: o objeto da administração converter-se-ia, assim, em seu sujeito, mesmo que não diretamente, pelo menos através dos representantes eleitos. A democratização da execução é, em primeiro lugar, apenas uma parlamentarização. Cf., a esse respeito, meu estudo *Sozialismus und Staat*, 2ª ed., 1923. Mesmo o fascismo, que começou com uma luta encarniçada contra a democracia e o parlamentarismo, recorre hoje ao seu caráter plebiscitário (isto é, imediato e radical) democrático e, até agora, não suprimiu realmente o parlamento, mas simplesmente modificou o direito eleitoral para que o partido fascista tenha assegurada a maioria parlamentar. A propósito, cf. Robert Michels, *Sozialismus und Faschismus in Italien*, 1925, *loc. cit.*, pp. 198 e ss. Michels ressalta, na p. 301, que o fascismo, na sua tendência antiparlamentar, apóia-se em Vilfredo Pareto, que, em seu *Testamento Politico* ("Testamento Politico — Pochi punti di un futuro ordinamento costituzionale", *in Giornale degli Economisti* I, n. 18), afirma que "para governar é preciso, sim, o consenso das massas, mas não a sua colaboração. Querer apoiar-se numa maioria parlamentar é insuficiente, pois toda maioria sempre está exposta ao perigo da dissociação e da defecção. Governar simplesmente com a violência também não é recomendável. O governo deve ter raízes não só na força material mas também na adesão da opinião pública: com este fim, parlamento e referendum prestariam, na maioria das vezes, serviços extremamente preciosos. Por essas razões, Pareto não está disposto, apesar de tudo, a se pronunciar a favor da supressão do parlamento. Ele acha que, já que a representação popular existe, deve ser mantida. Cumpre ao homem de Estado limitar-se a encontrar as vias e os meios capazes de prevenir, nos limites do possível, os perigos do parlamentarismo." Mas qual é o meio proposto por Pareto para esse fim? Referendum e liberdade de imprensa: medidas, aliás, radicalmente democráticas. Esta teoria, antidemocrática e antiparlamentar, com jeito de teoria aristocrática, quando passa a propostas políticas de natureza prática, acaba levando ao mesmo ponto da teoria que combate. E, se Pareto, ainda segundo a exposição de Michels, declara: "a soberania popular não vale muito, mas sempre vale mais do que a soberania da representação popular; tratar-se-ia, pois, de deixar o parlamentarismo subsistir — por simples consideração às ideologias ainda vivas entre o povo — como elemento decorativo, tornando-o, ao mesmo tempo, inofensivo", não é por maquiavelismo, como diz o próprio Michels, mas por simples erro, já que essa teoria não conhece forma política melhor do que o parlamentarismo limitado pelo referendum. O fato de essa forma política ser considerada um mal, mesmo que relativamente pequeno, corresponde à atitude fundamentalmente liberal de Pareto.

Capítulo IV

1. As posições de Steffen e de Hasbach com relação à democracia direta e especialmente ao mandato imperativo indicam claramente como os juízos de valores políticos influenciam a teoria. Steffen, que considera a democracia como a melhor forma política, desaprova o mandato imperativo, declarando-o antidemocrático (*op. cit.*, p. 23); Hasbach, por outro lado, que também considera tal mandato desfavorável, declara-o uma conseqüência da soberania nacional, opondo-o ao ideal da democracia (*op. cit.*, p. 322). Neste aspecto, o adversário da democracia reconheceu com mais clareza a essência desta.

2. Cf. R. M. Delannoy, "Von der gebundenen Liste zur reine parteiwahl", *in Der österreichischen Volkswirt*, a. XVII, n. 34, pp. 390 e ss.

Capítulo V

1. Cf. o meu *Problem des Parlamentarismus*, p. 21, e literatura indicada.

Capítulo VI

1. Cf. minha *Allgemeine Staatslehre*, pp. 150 e ss.

2. O que torna contraditória a combinação do sistema proporcional com a organização do corpo eleitoral em circunscrições. Aquilo que representa um corretivo necessário do sistema majoritário revela-se um distúrbio orgânico para o sistema eleitoral proporcional.

3. Todavia, não se deve deixar passar em silêncio um perigo da representação proporcional: se a constituição dos eleitores em partidos políticos tiver atingido tal grau de estabilidade que, em tempo determinável, não se possam esperar modificações ulteriores notáveis nas respectivas forças dos grupos políticos e se — o que é favorecido pelo jogo do princípio majoritário no seio do parlamento — tiver sido atingido, direta ou indiretamente, um sistema de dois partidos, o procedimento proporcional esconderá o perigo de certo enrijecimento do sistema político. O grupo político que dispuser de maioria, por mais fraca que seja, ficará constantemente no poder, enquanto o outro, mesmo exercendo influência notável, estará condenado a uma oposição perpétua. A benéfica alternância no governo, sistema de equilíbrio graças ao qual os dois grandes grupos se sucedem na direção do Estado e, por conseguinte, na responsabilidade, não poderá mais funcionar. Uma oposição que, pouco tempo antes, estava no poder e que espera voltar a ele dentro em breve tem, em relação à maioria que está momentaneamente no governo, uma atitude totalmente diferente, mais compreensiva e benévola, daquela que teria uma oposição que se veja excluída do governo. No último caso, a minoria

— que é fraca demais para se apossar do poder mas suficientemente forte para atrapalhar os que estão no poder — pode levar a certa exacerbação, paralisando assim, deste ou daquele modo, a maioria. Em tal situação é bastante compreensível que o sistema proporcional não satisfaça plenamente e que se manifeste o desejo do retorno ao sistema majoritário com a divisão por circunscrições eleitorais. De fato, nesse sistema, e com a constelação política por nós suposta, precisamente devido ao elemento aleatório e irracional que o sistema acima comporta, poderá ocorrer que o partido que só disponha de uma minoria forte no povo também chegue a ser maioria, nas circunstâncias que lhe podem ser oferecidas pelo sistema das circunscrições eleitorais, chegando assim a formar o governo, para ser, em seguida, levado pelas mesmas circunstâncias à minoria e à oposição. Realmente, mesmo permanecendo relativamente constante no complexo do Estado, a força dos partidos poderá sofrer, por razões diferentes, modificações em algumas circunscrições eleitorais.

4. Cf. Max Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus*, 1923, pp. 116 e ss., e o meu *Sozialismus und Staat*, pp. 123 e ss.

5. Otto Bauer, *Die österreichische Revolution*, 1923, p. 16. Cf. também minha crítica dessa obra na revista *Der Kampf*, 1924, p. 50, e a resposta de Otto Bauer intitulada "Das Gleichgewicht der Klassenkräfte", *ibidem*, pp. 57 e ss.; assim como Max Adler, *Politische oder soziale Demokratie*, 1920, pp. 112 e ss.

Capítulo VII

1. Cf. sobre esse aspecto as diversas opiniões que expus na 1ª ed. deste livro, pp. 23 e ss.

2. Cf. Adolf Merkl, *Demokratie und Verwaltung*, 1923, e a minha *Allgemeine Staatslehre*, pp. 361 e ss.

3. Cf. a propósito meu artigo "La garantie juridictionelle de la Constitution" (*Revue du Droit Public et de la Science Politique en France et à l'Etranger*, 1928), Paris, Marcel Giard, 1928, pp. 54 e ss.

Capítulo VIII

1. Já Hasbach, *op. cit.*, p. 17, ressalta que a teoria da separação dos poderes de Montesquieu é inconciliável com a idéia da soberania nacional.

2. Cf. sobre o assunto meu artigo "Gott und Staat" *in Logos Internationale Zeitschrift für Philosophie und Kultur*, vol. XI, fasc. 3, pp. 361 e ss.

3. Não quero afirmar que a democracia garanta o melhor recrutamento dos chefes, mas simplesmente ressaltar as características do método democrático diante do autocrático. Reinhold Horneffer acusou-me justamente de incoerência (*Hans Kelsens Lehre von der Demokratie*, Erfurt, 1926, pp. 77 e ss.) a propósito do juízo que eu expressara sobre esse assunto em favor da democracia, na primeira edição. Se me pronuncio a favor da democracia, faço-o exclusivamente pelos motivos que expus no último capítulo, ou seja, devido ao laço existente entre democracia e teoria relativista. Esse já era meu ponto de vista em *Allgemeine Staatslehre*, o que parece ter escapado a Horneffer.

4. Cf. a propósito meu artigo "Politische Weltanschauung und Erziehung", *in Annalen für Soziale Politik und Gesetzgebung*, vol. II, fasc. 1, pp. 1 e ss. (1912).

5. Cf. sobre o assunto Steffen, *op. cit.*, p. 97.

6. Steffen, *op. cit.*, pp. 148 e 149.

Capítulo IX

1. Cf. nota 5, cap. III, pp. 366 e ss.

Capítulo X

1. A teoria das idéias permite demonstrar a relação existente entre uma concepção metafísica do mundo e a adesão à autocracia. Em seu excelente artigo "Demokratie und Weltanschauung" (*Zeitschrift für öffentliches Recht*, vol. II, pp. 71 e ss.), Adolf Merkl já demonstrou que, na filosofia antiga, pronunciavam-se a favor de uma política autocrática todos os metafísicos célebres, entre os quais Heráclito e Platão (Platão, a esse respeito, deve ser considerado mais um metafísico do que um idealista, dois aspectos que não coincidem necessariamente), ao passo que os sofistas associavam ao seu empirismo e relativismo filosófico a luta pela democracia. Aristóteles adota, tanto do ponto de vista moral quanto do filosófico, uma posição intermediária entre esses dois campos. O poderoso edifício da doutrina metafísica da escolástica medieval não pode ser logicamente isolado de sua política autocrática. Realmente, se a organização da sociedade humana é imaginada sob forma de monarquia universal — tendo como chefe o papa ou o imperador — é porque se concebe essa organização à imagem da soberania divina sobre o mundo. Sobre o assunto, cf. minha obra *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, 1905. Spinoza, cujo panteísmo deve ser interpretado como uma guinada da metafísica na direção do conhecimento empírico da natureza; o metafísico Leibnitz, com sua harmonia preestabelecida por Deus, são, logicamente, a favor da autocracia. A posição de Kant é bem peculiar. Acostumamo-nos a qualificar seu sistema como "idealismo", opondo-o ao positivismo. Mas isso não é correto. O idealismo kantiano já é positivista em virtude de seu caráter crítico. A filosofia transcendental pode ser justamente interpretada apenas como uma teoria da experiência. Pensada com lógica e profundidade, ela deveria conduzir, mesmo no terreno da filosofia dos valores, à recusa de qualquer Absoluto metafísico, a teorias relativistas. Com a mesma constância com que se evidencia o caráter antimetafísico e, portanto, positivista da filosofia kantiana da natureza, tradicionalmente afirma-se a oposição mais nítida entre a moral e o raciocínio político dessa mesma filosofia, e sua atitude cético-relativista fundamental; e essa concepção pode ser apoiada nas próprias palavras de Kant. O sistema moral e político de Kant tem uma orientação inteiramente metafísica e a sua filosofia prática, com sua teoria monárquica e conservadora do Estado e do direito, é por isso completamente dirigida para a fixação de valores absolutos (cf. meu artigo "Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus", *Vorträge der Kant-Gesellschaft*, n. 31, 1928, pp. 75 e ss.). Mas o seu sistema crítico da razão pura faz do conhecimento um

processo perpétuo e relega a verdade ao infinito, declarando-a, assim, no fundo, inacessível, como faz o ceticismo. Como o conhecimento nunca pode dominar o próprio objeto, a questão do método do conhecimento, na filosofia kantiana, substitui a questão de seu objeto, ou melhor, as duas questões são identificadas. Esse metodologismo foi bastante censurado no kantismo: a preferência dada ao problema do método do conhecimento. O paralelismo, aqui, parece impor-se com uma atitude política que substitui a questão do conteúdo justo da ordem social pela questão do modo, do método de criação dessa mesma ordem.

O PROBLEMA DO PARLAMENTARISMO

1. E. V. Zenker, *Der Parlamentarismus, sein Wesen und seine Entwicklung*, 1914, p. 189; J. Bunzel, *Der Zusammenbruch des Parlamentarismus und der Gedanke des ständischen Aufbaues* (Zeintfragen aus dem Gebiete der Soziologie), 1923.

2. K. Löwenstein, "Das Problem des Föderalismus in Grossbritannien", in *Ann. d. deutschen Reichs*, 1921-22, p. 94; e do mesmo, *Volk und Parlament nach der Staatstheorie der französischen Nationalversammlung von 1789*, 1922, pp. 373 e ss.

3. Cf. M. Rittinghausen, *Die direkte Gesetzgebung durch das Volk*, V ed., 1893.

4. Cf. meu escrito *Wom Wesen und Wert der Demokratie*, 1920, pp. 4 e ss.; cf. *supra* ensaio I, pp. 39 e ss.

5. Cf. minha *Allgemeine Staatslehre*, 1925, pp. 310 e ss.

6. Cf. a esse respeito, Zenker, *op. cit.*, pp. 81 e ss. Associo-me a muitas das propostas feitas por Zenker para a reforma do parlamentarismo. Mas contesto, de maneira mais resoluta, sua idéia de limitar de modo essencial a função legislativa do parlamento. Essa proposta me parece baseada em premissas muito pouco claras. Quem deveria criar as normas jurídicas a serem subtraídas ao poder legislativo do parlamento, a saber, as que envolvem o campo das questões nacionais e da luta econômica e de classes? (*op. cit.*, pp. 160 e ss.). A "autonomia econômica" e "nacional" que Zenker deseja ver substituindo o parlamentarismo só pode significar a substituição do parlamento central por *parlamentos especiais*, por corporações com organização pessoal ou territorial. Ou seja, portanto, uma nova volta ao princípio parlamentar como método de criação do direito. A opinião, derivada da ideologia do liberalismo, de que os problemas se resolvem — digamos — por si mesmos de maneira satisfatória, contanto que se deixem as forças sociais agirem por si mesmas, sem perturbar a harmonia garantida com intervenções legislativas, tal opinião, em que se mostra diretamente inspirada a proposta de Zenker de uma limitação do poder legislativo do parlamento, não me parece poder ser seriamente considerada hoje em dia.

7. Cf. o original trabalho de R. M. Delannoy, "Von der gebundenen Liste zur reinen Parteiwahl", *in Der österr. Volkswirt*, ano XVII, n. 34, pp. 930 e ss., e a sucessiva discussão nos n.os 36 e 38. Sobre o direito de destituição dos deputados pelos eleitores, v. Zenker, *op. cit.*, pp. 99 e ss.

8. Cf. L. Bucher, *Der Parlamentarismus wie er ist*, 2.ª ed., 1881, p. 157; D. Koigen, *Die Kultur der Demokratie*, 1912, pp. 149 e ss.

9. A importância dessas comissões técnicas perante o plenário seria notavelmente ampliada se elas fizessem um uso mais freqüente da faculdade, que lhes costuma ser reconhecida pelo regulamento, de fazer "peritos" intervirem em suas reuniões.

10. Cf. H. Herrfahrdt, *Das Problem der berufsständischen Vertretung von der französischen Revolution bis zur Gegenwart*, 1921; M. J. Bonn, *Die Auflösung des modernen Staates*, "Europäische Bücherei", vol. IV, 1921, pp. 21 e ss.; E. Tavtarin-Tarnheyden, *Die Berufsstände, ihre Stellung im Staatsrecht und die deutsche Wirtschaftsverfassung*, 1922; A. Weber, *Die Krise des modernen Staatsgedankens in Europa*, 1925, pp. 123 e ss.

11. M. J. Bonn, *Zur Krise der Demokratie*, "Die neue Rundschau", 1925, pp. 337 e ss.

12. A esse respeito, merecem ser citadas as propostas, dignas de consideração, que tendem a inserir obrigatoriamente no procedimento legislativo do parlamento a função de perícia de organizações profissionais legalmente reconhecidas: câmaras de comércio, da indústria, do trabalho, ordem dos médicos, dos advogados, etc. O inconveniente do retardamento legislativo seria remediado pela proposta de acolher no parlamento eleito pelo povo, *com voto consultivo*, peritos designados pelas supracitadas organizações (F. Hertz, *in Neues Wiener Tagblatt* de 28-3-1925).

13. Cf. a propósito meu escrito *Wom Wesen und Wert der Demokratie*, pp. 5 e ss.; cf. *supra* ensaio I, pp. 40 e ss.

14. Cf. Zenker, *op. cit.*, pp. 28, 35 e ss., e F. Weltsch, *Organische Demokratie*, pp. 9 e ss. Erradamente, esses dois autores, e outros com eles, *contrapõem* princípio de maioria e compromisso. Procuro demonstrar, precisamente, por qual caminho a idéia de compromisso procede organicamente do princípio de maioria, ou, pelo menos, da idéia de liberdade que constitui a base desse princípio. O fato é que o princípio de maioria não significa *domínio* da maioria. Embora se possa convir com Zenker (*op. cit.*, p. 38) que, no regime democrático, não é apenas o interesse da maioria que deve decidir, fica pouco clara sua afirmação de que o que decide deve ser o "interesse coletivo". Um interesse coletivo desse tipo — diferente daqueles da maioria e da minoria e, de certo modo, *superior* a eles —, que seria quase uma espécie de verdade absoluta em confronto com a verdade *relativa* dos vários postulados dos partidos políticos, não existe, é uma ficção. Ademais, o compromisso não leva a uma posição "além" dos partidos, como Weltsch mostra considerar quando o define como "síntese criadora". Weltsch diz: "o valor de um compromisso parece-me depender em máximo grau do fato de ser um *produto mecânico* ou uma *nova criação orgânica*. Essa é uma distinção fundamental e nunca será demais ressaltar sua importância política. Para distingui-la do compromisso mecânico, chamarei de *síntese* aquela solução de conflito que se revela como algo organicamente vivo. A resultante das opiniões em choque não deve ser uma simples subtração, de modo que por fim avance apenas um pequeno resto, algo que já não é capaz de viver e que era, precisamente, aquilo que nelas havia de comum desde o início. As opiniões em choque não devem *nivelar-se* nem *se anular* reciprocamente, mas sim *plasmar-se* reciprocamente; não devem defrontar-se como inimigas, mas viver uma ao lado da outra como o homem e a mulher. E o resultado de seu encontro não deve ser o de dois inimigos que saem arrebentados da luta, a ponto de por fim se assemelhar unicamente graças ao estado lamentável a que ambos são reduzidos,

mas, ao contrário, de seu *choque fecundo deve florescer um novo ser.* Uma síntese dessa espécie também é imune a tudo o que o compromisso tem de fraco e moralmente ineficaz e que constitui o motivo devido ao qual se costume contrapor tão facilmente a ele o valor moral supremo do *absoluto*. Em seguida, indica que, para a coletividade, só pode existir o "absoluto" da coletividade e não o absoluto do indivíduo, e esse absoluto da coletividade seria o "bem comum". O compromisso "criador" deve, pois, evidentemente, ser o bem comum, o absoluto da coletividade, ou pelo menos dele se aproximar. Mas isso é metafísica social, ou, mais exatamente, metapolítica — a mesma que, formulada de forma menos clara, costuma esconder-se atrás das obscuras expressões "interesse do Estado acima dos partidos", "bem comum", etc.

15. Cf. a esse respeito Bucher, *op. cit.*, pp. 119 e ss.; H. Von Gerlach, *Das Parlament*, na coleção "Die Gesellschaft" dirigida por M. Buber, vol. 17, 1907, pp. 56 e ss.; Zenker, *op. cit.*, pp. 22 e ss.

16. Cf. M. Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus*, 1922, pp. 115 e ss., e meu *Sozialismus und Staat*, 2ª ed., 1923. Adler condena do ponto de vista marxista a democracia parlamentar. Ao contrário, O. Bauer, em *Die österreichische Revolution*, 1923, aceita-a em princípio. Bauer (*op. cit.*, p. 243), orientando-se, no fundo, no sentido do princípio do compromisso, fala de um "equilíbrio das forças de classe", pelo qual "uma classe não é mais capaz de abater outra ou mantê-la subjugada", o poder do Estado deixa de ser "um instrumento de domínio de uma classe sobre outra" e a democracia parlamentar se torna uma "democracia funcional", na medida em que "os atos mais importantes do governo são subordinados ao consenso e à colaboração das organizações proletárias", cujos representantes, que são os dirigentes do partido socialista, formam junto com elementos burgueses o governo do Estado.

17. C. Schmitt, *Die geistegeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 1923, pp. 10 e 23. Schmitt acha necessário "considerar o liberalismo como um vasto e coerente sistema metafísico", põe em relação a crença de "que do livre conflito das opiniões brota a verdade" com a doutrina tipicamente metafísica e, por isso, *absoluta* da "harmonia preestabelecida" (p. 23), fala até de uma "metafísica do sistema bipartidário" (p. 29) e conclui que, uma vez perdida a fé em "que de artigos de jornais, de discursos de comício, de debates parlamentares possa nascer a justa legislação política, o parlamento, segundo a linha de desenvolvimento que seguiu até aqui, perdeu seu significado e sua base teórica". Mas, por outro lado, reconhece que o parlamentarismo democrático só pode basear-se numa ideologia *relativista*. "O parlamento é o lugar em que se delibera, isto é, em que, mediante um procedimento polêmico, contrapondo argumento a argumento, conquista-se a verdade *relativa*" (p. 35 e também p. 24). Com essa atitude contraditória na interpretação do parlamentarismo, Schmitt anula ele mesmo qualquer eficácia de suas argumentações.

18. Em geral pretende-se demonstrar a superioridade da ditadura sobre a democracia apelando para o princípio de que *não é a maioria* que deve dominar, mas o *melhor* ou os melhores. Mesmo prescindindo-se do fato de que esse princípio é uma tautologia vazia — porque o bom e o melhor é, precisamente, aquele que deve ser ou dominar —, fica ainda assim totalmente não-solucionada a questão, a única que é decisiva do ponto de vista político; *quem* é o melhor e com que meios pode conseguir dominar. Na realidade, está implícita a premissa de que a decisão cabe a quem está apelando para o próprio

princípio. Com uma ingenuidade quase clássica, isso se manifesta no movimento *fascista* que extrai sua ideologia em grande parte do filósofo e estadista Vincenzo Gioberti. R. Michels, em *Sozialismus und Faschismus in Italien*, 1925, p. 304, expõe-na como segue: "Do mesmo modo que os italianos representam a elite dos povos europeus, os fascistas representam, por número e força, a elite dos partidos italianos. Nas instruções primitivas aos jovens fascistas dizia-se que eles deviam sentir no sangue a aristocracia da minoria. Quando os fascistas foram se tornando cada vez mais numerosos e depois de chegarem ao poder veio o momento em que a afluência ao seu partido foi tão maciça que a organização quase não foi mais capaz de conter a massa dos adeptos, os próprios fascistas declararam que queriam reduzir os quadros e fazer uma grande limpeza." O chamado princípio da "elite", ou seja, a asserção não demonstrada e não demonstrável "nós somos os melhores" foi, em todos os tempos, a justificação da ditadura e o é inclusive, na medida em que a fraseologia marxista assim permite, da ditadura do proletariado dos bolcheviques. Aliás, o paralelismo entre os movimentos fascista e bolchevique foi mais de uma vez posto em relevo.

19. O fascismo começou com uma luta encarniçada contra a democracia e o parlamento. Hoje apela para o seu caráter *plebiscitário* — que, afinal, quer dizer direta e validamente *democrático* — e até agora não aboliu o parlamento, mas, ao contrário, modificou o direito eleitoral para garantir a maioria ao partido fascista. Cf. a esse respeito R. Michels, *op. cit.*, pp. 298 e ss. Na p. 301, Michels ressalta que o fascismo em sua tendência antiparlamentar baseia-se em Vilfredo Pareto, o qual, em seu "testamento político" ("Testamento político. Pochi punti di un futuro ordinamento costituzionale", *in Giorn. degli Economisti*, I, n. 18), enuncia que "para governar é necessário o *consenso* das massas mas não a sua *colaboração*. Não basta apoiar-se numa maioria parlamentar, porque qualquer maioria corre perpetuamente o risco de fracionar-se ou rebelar-se. Mas tampouco é aconselhável governar apenas com a força. A base do governo deveria ter suas raízes não só na força, mas também no consentimento da opinião pública, servindo para tanto, em geral otimamente, o parlamento e o referendo. Portanto, nem mesmo Pareto parece disposto a sair em liça pela abolição do parlamento. Ele é de opinião que, a partir do momento em que a instituição da representação popular existe, convêm mantê-la. E a tarefa do estadista seria exclusivamente limitada a excogitar meios e caminhos para prevenir, nos limites do possível, os perigos do parlamentarismo". E quais são os meios que Pareto propõe? *Referendo e liberdade de imprensa*. Mas trata-se de ingredientes radical-democráticos, e essa teoria que se apresenta como aristocrática e antidemocrática, quando deve fazer enfim propostas de prática política, desemboca precisamente no mesmo ponto da teoria que combate. E quando Pareto — segundo Michels, p. 302 — assevera que "o domínio do povo não vale muito, mas vale sempre mais do que o dos dominadores da representação do povo, sendo por isso necessário conservar o parlamentarismo como elemento decorativo, por consideração às ideologias democráticas que ainda estão vivas no povo, mas ao mesmo tempo o tornam incapaz de fazer mal", não se trata, como Michels mostrar crer, de maquiavelismo, mas mas simplesmente de falta de sinceridade, porque essa teoria política não conhece afinal melhor forma de governo do que o parlamentarismo limitado pelo referendo. E o fato de essa forma de governo ser sentida como um *mal*, ainda que como mal relativamente menor, está em perfeita harmonia com a concepção perfeitamente *liberal*, característica de Pareto.

FUNDAMENTOS DA DEMOCRACIA

Capítulo I

1. Este trabalho foi apresentado pela primeira vez em forma de conferências patrocinadas pela Charles R. Walgreen Foundation for the Study of American Institutions na Universidade de Chicago, em abril de 1954.

2. Cf. Ithiel de Sola Pool, *Symbols of Democracy* ("Hoover Institute Studies"; Stanford: Stanford University Press, 1925), p. 2.

3. Cf. meu tratado *General Theory of Law and State* (Cambridge: Harvard University Press, 1945), pp. 113 e ss.

4. Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (Nova York e Londres: Harper & Bros., 1942), p. 242.

5. *Ibid.*, p. 271.

6. *Ibid.*, p. 243, nota.

7. *Ibid.*, p. 243.

8. Cf. N. S. Timasheff, "The Soviet Concept of Democracy", *Review of Politics*, XII (1950), pp. 506 e ss.

9. Lenin, "State and Revolution", *in Selected Works*, org. J. Fineburg (Nova York: International Publishers, 1935-38), VII, 80. Grifo nosso.

10. Lenin, "Bourgeois Democracy and Proletarian Dictatorship", *ibid.*, p. 231.

11. Lenin, "Speech to the 9th Congress of CPSU" (31 de março de 1920), *ibid.*, VIII, p. 222.

12. *Pravda*, agosto de 1945. Grifo nosso.

13. Lenin, "State and Revolution", *op. cit.*, p. 91.

14. Se aceitarmos a doutrina marxista de que a chamada ditadura do proletariado é a verdadeira democracia, poderemos chegar ao conceito de uma "democracia totalitária". J. L. Talmon, *The Rise of Totalitarian Democracy* (Boston: Beacon Press, 1952), tenta mostrar "que, simultaneamente com o tipo liberal de democracia, no século XVIII surgiu, das mesmas premissas, uma tendência daquilo a que nos propomos chamar de tipo totalitário de democracia". "A tensão entre eles constituiu um capítulo importante da história moderna e se tornou agora a questão mais vital de nosso tempo" (p. 1). De acordo com Talmon, a democracia liberal se caracteriza pela idéia de liberdade definida como "espontaneidade e ausência de coerção", ao passo que a democracia totalitária se baseia na crença em que "a liberdade deve realizar-se somente na busca e na obtenção de uma meta coletiva absoluta". Os objetivos fundamentais da democracia liberal "são concebidos em termos bastante negativos e o uso da força para a sua realização é visto como um mal". A democracia totalitária "tem por finalidade o máximo de justiça social e segurança", imagina-se que o seu "propósito" seja o de "representar a mais plena satisfação de seu [do homem] verdadeiro interesse e constituir a garantia de sua liberdade" (p. 2). "A democracia totalitária moderna é uma ditadura que se apóia no entusiasmo popular, sendo completamente diferente do poder absoluto exercido por um rei divino ou por um tirano usurpador" (p. 6). Se o "entusiasmo popular" não puder manifestar-se através de um sistema eleitoral baseado no sufrágio universal, igualitário, livre e secreto, sua existência será mais que problemática. Não se trata de um fato objetivamente determinável, mas de uma suposição não comprovada que pode ser, e de fato tem sido, usada para a justificação ideológica de todos os governos — inclusive dos mais totalitários. Os "reis por direito divino" sempre sustentaram que seu governo se fundamenta no amor de seu povo; e não existe uma diferença essencial entre o "amor" e o "entusiasmo" do povo. Se o entusiasmo popular for o critério da democracia, a ditadura do partido nacional-socialista é uma democracia, tanto quanto a ditadura do partido comunista. Se a democracia pode ser uma ditadura, o conceito de democracia terá perdido seu significado específico e não haverá diferença entre democracia e autocracia. O antagonismo que Talmon descreve como uma tensão entre democracia liberal e totalitária é, na verdade, o antagonismo entre liberalismo e socialismo, e não entre dois tipos de democracia. Existem, de fato, dois tipos de democracia: uma democracia com poder governamental restrito e uma democracia com poder governamental irrestrito; o segundo tipo é o mais antigo, o tipo original, que, embora só se tenha desenvolvido no século XVIII, já existia na Antiguidade. O elemento comum a ambos, o critério segundo o qual tanto o governo restrito quanto o irrestrito constituem uma democracia, é o fato de que o governo tanto pode ser exercido diretamente, por uma assembléia popular, quanto por representantes eleitos com base no sufrágio universal, igualitário, livre e secreto. É ao ignorar esse fato essencial que Talmon — a exemplo da teoria soviética — pode apresentar a ditadura como uma democracia.

15. Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), pp. 27 e ss.

16. *Ibid.*, p. 32.

17. *Ibid.*, p. 49.

18. *Ibid.*, p. 32.

19. *Ibid.*, p. 31.

20. *Ibid.*, p. 33.

21. *Ibid.*, p. 35.

22. *Ibid.*, p. 33.

23. *Ibid.*, p. 35.

24. *Ibid.*, p. 32.

25. *Ibid.*, p. 35.

26. *Loc. cit.*

27. *Ibid.*, p. 36.

28. *Loc. cit.*

29. *Ibid.*, pp. 36, 37.

30. *Ibid.*, p. 37.

31. *Ibid.*, p. 38.

32. *Loc. cit.*

33. *Ibid.*, p. 36.

34. *Ibid.*, p. 49.

35. Cf. meu trabalho *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (2ª ed.; Tübingen: J. C. B. Mohr [P. Siebeck], 1929) e *Staatsform und Weltanschauung* (Tübingen: J. C. B. Mohr [P. Siebeck], 1933).

36. Cf. meu trabalho "Causality and Imputation", *Ethics*, LXI (1950), 1-11.

37. Rousseau, *O contrato social*, livro I, cap. vi.

38. *Ibid.*, livro III, cap. xv.

39. *Ibid.*, livro I, cap. vii.
40. *Loc. cit.*
41. *Ibid.*, cap. viii.
42. *Ibid.*, livro IV, cap. ii.
43. *Loc. cit.*
44. *Loc. cit.*
45. *Ibid.*, livro I, cap. vii.
46. John H. Hallowell, *The Moral Foundation of Democracy* (Chicago: University of Chicago Press, 1954), p. 120, diz: "O que a forma democrática de governo exige não é submissão à vontade da maioria pelo fato de essa vontade ter superioridade numérica, mas, antes, submissão ao juízo racional da maioria." Segundo esse autor, o princípio da norma majoritária não exige "que abandonemos todos os juízos qualitativos em favor de um método quantitativo". Se isso for verdade, surge a questão de saber quem é competente para decidir se o juízo da maioria é ou não "racional". A decisão só poderia ser tomada pelo indivíduo obrigado a submeter-se à decisão da maioria. Então, a submissão à decisão da maioria depende, em última análise, do critério individual, o que significa anarquia e não democracia.
47. Lenin, *State and Revolution*, *op. cit.*, pp. 81, 246.
48. A filosofia relativista dos valores torna possível a solução conciliatória mas esta não é a essência ou o "princípio inspirador" da democracia. (Cf. Hallowell, *op. cit.*, pp. 27 e s.). A essência ou o princípio inspirador da democracia é a liberdade combinada com a igualdade.
49. Um exemplo típico dessa doutrina é o exposto por Carl Schmitt, que desfrutou um sucesso passageiro como ideólogo do nacional-socialismo. Em *Verfassungslehre* (Munique e Leipzig: Dincker & Humblot, 1928), tentou eliminar a diferença entre democracia e ditadura. Admitiu que o domínio dos sovietes na Rússia e dos fascistas na Itália eram ditaduras (pp. 81 e s.). E a ditadura, afirmou ele, caracteriza-se pelo fato "de que a competência do ditador não é precisamente determinada pelas normas gerais, mas pelo fato de que a extensão e o conteúdo de sua autoridade dependem de seu critério individual" (p. 237). Afirmou ainda que o princípio da decisão por voto majoritário não era especificamente democrático, mas liberal (p. 82). A "vontade do povo" pode expressar-se em "irresistíveis aclamações e em uma opinião pública inconteste" que "nada têm a ver com o procedimento do voto secreto e com a determinação estatística da vontade majoritária. Em tal caso, nem mesmo se pode dar por certo que uma eleição secreta subseqüente irá confirmar a manifestação e a expressão espontâneas da vontade popular. Isso porque a opinião pública, regra geral, só é produzida por uma minoria ativa e politicamente interessada do povo, ao passo que a esmagadora maioria dos cidadãos com direito de voto não é, necessariamente, politicamente interessada. Portanto, o fato de se conceder aos que não têm nenhuma vontade política o poder de decidirem contra os outros, que têm tal vontade, não é nem um pouco democrático e seria estranho enquanto princípio político" (p. 279). Conseqüentemente, declara Schmitt, "a ditadura só é possível com uma base democrática" (p. 237).
50. Benito Mussolini, "La Dottrina del Fascismo", *Enciclopedia Italiana*, XIV (1932), 847-51.
51. Tucídides, *História da guerra do Peloponeso* ii. 35 e ss.
52. Platão, *República* viii. 557.

53. *Ibid.*, 557 e ss.
54. *Ibid.*, 561.
55. *Ibid.*, 564.
56. Cf. meu trabalho "The Platonic Justice", *Ethics*, XLVII (1938), 367 e ss.
57. *República* vi. 494, 495.
58. *Ibid.*, v. 474.
59. *Ibid.*, vii. 540.
60. *Ibid.*, vi. 501.
61. *Ibid.*, 500.
62. *Ibid.*, ix. 576.
63. Aristóteles, *Metafísica* iv. 8. 1012.
64. *Ibid.*, xii. 6. 1072.
65. *Ibid.*, 10. 1076.
66. Aristóteles, *Política* iii. 8. 1279.
67. A teoria política de Aristóteles não é coerente. Ele também admite que uma democracia moderada na qual a classe média é mais forte que as outras classes, i.e., a dos ricos e pobres, e na qual o direito de propriedade é protegido contra o confisco, representa o melhor governo para a maior parte dos Estados (*Política* iv. 11. 1295; v. 8. 1309; vi. 5. 1320). Cf. meu trabalho "The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Mascedonian Policy", *Ethics*, XLVIII (1937), pp. 1 e ss., onde tentei explicar essa discrepância.
68. Santo Tomás de Aquino, *De Regimine Principum* i.2.
69. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* i. 103. 3. Esta obra contém uma interessante declaração sobre a tolerância: "O governo humano provém do governo divino e deve imitá-lo. Ocorre que Deus, em Sua onipotência e soberana bondade, por vezes consente em que o mal seja praticado no mundo, ainda que pudesse evitá-lo; ao fazê-lo, porém, impede que um bem maior seja destruído ou que até mesmo males ainda piores possam advir. Do mesmo modo, os que detêm o poder no governo humano corretamente permitem a ocorrência de certos males, e o fazem para que algum bem não deixe de existir ou que males ainda maiores venham a ocorrer. (...) Assim, portanto, ainda que os infiéis possam pecar por seus ritos, devem ser tolerados, seja em decorrência de algum bem que deles possam extrair, seja por algum mal que, desse modo, possam evitar. Assim, do fato de que os judeus celebram seus ritos, nos quais a verdadeira fé, a fé de nós outros, foi anunciada nos tempos antigos, resulta o benefício de obtermos testemunho de nossa fé a partir de nossos inimigos e uma representação simbólica de nossas crenças: por essa razão, seus ritos são tolerados. Mas os ritos de outros infiéis, que nada têm de verdadeiro ou de útil, de modo algum devem ser tolerados; a não ser, talvez, para evitar algum mal, como algum escândalo ou discórdia que poderiam advir de sua supressão; ou o obstáculo que, desse modo, seria colocado no caminho da salvação daqueles que, por conta da tal tolerância, poderiam acabar se convertendo à fé. Por essa razão, a Igreja por vezes tolerou até mesmo os ritos dos hereges e pagãos, quando era grande o número de infiéis" (*ibid.* ii/ii. 10.11).

Voegelin (*op. cit.*, pp. 6 ss.) sugere que nos apoiemos não no positivismo "destrutivo" e em sua descrição isenta de valores da realidade social, mas, pelo contrário, nos métodos de "especulação metafísica", como os aplicados por Platão e Aristóteles, e na "simbolização teológica, tal como nos é apre-

sentada por Santo Tomás de Aquino. Essa sugestão não deve ser aceita sem levar em consideração os resultados das filosofias políticas dessas autoridades.

70. Constitui um grave erro interpretativo da teoria relativista dos valores, própria do positivismo, o pressupor — como faz, por exemplo, John H. Hallowell — que ela implica a noção da total inexistência de valores, de que "não existe lei moral ou ordem moral" (*op. cit.*, p. 76), que a democracia é mera "ficção" e, conseqüentemente, a luta contra a autocracia (ou a tirania) "é tão absurda quanto inútil" e que "melhor faríamos em nos render ao inevitável" (p. 21). Relativismo positivista significa apenas que os juízos de valor em geral — sem os quais as ações humanas não são possíveis — e, em particular, o juízo de que a democracia é uma boa forma de governo, se não a melhor, não podem ter sua natureza absoluta comprovada através do conhecimento racional e científico, isto é, excluindo-se a possibilidade de um juízo de valor contrário. Quando de fato estabelecida, a democracia também é, do ponto de vista de uma teoria de valor relativista, a realização de um valor e, nesse sentido, ainda que o valor seja apenas relativo, uma realidade e não uma mera ficção. Se alguém prefere a democracia à autocracia, por ter na liberdade o seu mais alto valor, nada lhe poderá ser mais significativo do que lutar pela democracia e contra a autocracia, o que equivale a criar, para si e os que compartilham seu ideal político, as condições sociais que consideram as melhores. Se os que preferem a democracia forem suficientemente numerosos, sua luta não será de modo algum inútil, mas terá grandes possibilidades de ser bem-sucedida. Portanto, não têm a menor razão de aceitar a autocracia como inevitável. A única conseqüência de uma teoria relativista de valores é: não impor a democracia aos que preferem outra forma de governo, ter consciência, na luta pelos próprios ideais políticos, de que os adversários também podem estar lutando por um ideal e de que essa luta deva ser regida pelo espírito de tolerância.

Uma teoria relativista dos valores não nega a existência de uma ordem moral e, portanto, não é — como às vezes se afirma — incompatível com a responsabilidade moral ou jurídica. O que ela nega é que exista apenas uma tal ordem, que possa, sozinha, reivindicar seu reconhecimento como válida e, portanto, como universalmente aplicável. Essa teoria afirma que existem várias ordens morais muito diferentes entre si e que, em decorrência disso, é preciso optar por uma delas. Assim, o relativismo impõe ao indivíduo a difícil tarefa de decidir por si mesmo o que é certo e o que é errado. Isso implica, sem dúvida, uma séria responsabilidade, a mais séria responsabilidade moral que um homem pode assumir. O relativismo positivista significa autonomia moral.

A suposição da existência de valores absolutos, e de que estes podem ser inferidos da realidade através do conhecimento racional, pressupõe a noção de que o valor é imanente à realidade. Hallowell formula tal suposição como um princípio daquilo que chama "realismo clássico", "segundo o qual o ser e a bondade são indissociáveis. Através do conhecimento daquilo que somos, chegamos ao conhecimento do que devemos fazer. Saber o que o homem é significa saber o que ele deve ser e fazer" (p. 25). Esse princípio se baseia em uma falácia lógica. Trata-se da típica falácia da doutrina do Direito natural. Não há nenhuma possibilidade racional de inferir, daquilo que é, aquilo que deve ser ou que deve ser feito. Uma vez que a bondade é inconcebível sem a maldade, não apenas o ser e a bondade, mas também o ser e a maldade são

indissociáveis. Uma vez que, em si, o ser não contém nenhum critério que nos permita distinguir o bem do mal — o bem não é mais ou menos "ser" do que o mal —, não é possível chegar ao conhecimento daquilo que devemos fazer através daquilo que somos; "somos" tão bons quanto maus. Do fato de que os homens se dedicam, e sempre se dedicaram, à guerra, demonstrando assim que a guerra não pode ser incompatível com a natureza humana, não se segue nem que a guerra deve existir nem que não deve existir. Portanto, não é possível deduzir, a partir de nosso conhecimento do que é em geral, e do que somos em particular, "princípios universalmente aplicáveis, em cujos termos possamos orientar nossa vida individual e social rumo à perfeição daquilo que é caracteristicamente humano" (pp. 25-26), ou seja, princípios morais que constituem valores sociais absolutos. Na verdade, os princípios mais contraditórios têm sido apresentados como resultantes do conhecimento "do que somos" ou, o que vem a dar no mesmo, como inferidos da natureza humana.

O princípio "de que o ser e o bem são indissociáveis" e de que através do conhecimento do que é podemos obter conhecimento do que deve ser feito só pode ser mantido sobre uma base religiosa, ou seja, com base na crença em que o mundo existente é criado por Deus, sendo, portanto, a realização de Sua vontade absolutamente boa; de que o homem é formado à imagem de Deus e, portanto, a razão humana está de alguma forma associada à razão divina. É exatamente a essa crença que Hallowell recorre, de modo bastante coerente. "Precisamos recuperar", enfatiza ele, "a crença no homem como um ser único cuja razão é um reflexo da imagem de Deus" e também recuperar "as bases teológicas sobre as quais se assenta a crença no Direito natural" (p. 83). Se, abandonando o domínio da ciência, recuperamos essa crença e os fundamentos religiosos do Direito natural, uma base moral — o que, nessas condições, significa uma base religiosa — da democracia se torna mais que problemática. Foi exatamente com base em uma doutrina teológica do direito natural que Robert Filmer rejeitou a democracia como contrária à natureza humana e, portanto, adversa à vontade de Deus. Quanto à relação entre democracia e religião, remeto à segunda parte deste estudo.

71. J. L. Stocks, *Reason and Intuition* (Londres e Nova York: Oxford University Press, 1939), p. 143, diz: "Há uma estreita ligação natural entre a prevalência dos ideais democráticos na política e a prática do empirismo metódico na ciência e em outras esferas do pensamento. (...) É surpreendente observar que os países nos quais a tendência empírica do pensamento tem sido mais persistente são também aqueles em que a democracia lançou raízes mais profundas. Sem dúvida, não se deve ao acaso que, entre as grandes potências da Europa, a França e a Inglaterra sejam, ao mesmo tempo, as mais democráticas e mais empíricas em sua visão de mundo, enquanto a Alemanha, que é a menos democrática, é a que mais tende aos ambiciosos sistemas metafísicos." Em seu artigo "The Philosophical Presuppositions of Democracy", *Ethics*, LII (1942), 275-96, Sidney Hook afirma "que não existe, necessariamente, uma ligação entre uma teoria do ser ou do vir-a-ser e nenhuma teoria específica do campo ético ou político. Expresso de modo mais preciso, parece-me demonstrável que nenhum sistema metafísico determina, univocamente, um sistema ético ou político" (p. 284). Contudo, ele admite: "Creio ser avassaladora a evidência de que existe uma ligação histórica definida entre o movimento social de um período e seus ensinamentos metafísicos; mais

que isso, estou preparado para defender, como proposição historicamente verdadeira, que, devido aos papéis semi-oficiais que têm representado em suas respectivas culturas, os sistemas de metafísica idealista têm sido mais geralmente usados para apoiar os movimentos sociais antidemocráticos do que os sistemas de metafísica empírica ou materialista" (pp. 283-84). Ele também afirma: "Se empirismo for um termo genérico para designar a atitude filosófica que submete *todas* as reivindicações de fato e valor ao exame da experiência, o empirismo enquanto filosofia é mais compatível com uma comunidade democrática do que com uma antidemocrática, pois traz à plena luz da crítica os interesses nos quais os valores morais e as instituições sociais têm suas raízes" (p. 280). Hook distingue dois tipos de metafísica como teoria do ser e do vir-a-ser: uma metafísica "idealista" e uma metafísica "empírica ou materialista", e pressupõe, segundo parece, que a metafísica idealista caminha de mãos dadas com a crença nas verdades religiosas sobrenaturais (cf. p. 280). Estou usando o termo metafísica apenas no segundo sentido. Tampouco sustento a existência de uma ligação "necessariamente lógica" entre democracia e relativismo empírico, por um lado, a autocracia e absolutismo metafísico, por outro. A relação que presumo existir entre os dois sistemas políticos e os sistemas filosóficos correspondentes pode muito bem ser caracterizada como "congenialidade". Hook, porém, não leva em consideração a relação entre o absolutismo filosófico, essencialmente ligado à metafísica "idealista", e o absolutismo político, isto é, a autocracia, por um lado, e o relativismo filosófico, essencialmente ligado ao empirismo e à democracia, por outro. É exatamente essa relação o que me parece ser da maior importância.

Capítulo II

1. Emil Brunner, *Gerechtigkeit: Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung* (Zurique: Zwingli Verlag, 1943). Tradução inglesa: *Justice and the Social Order*, traduzido por Mary Hottinger (Londres e Redhill: Lutterworth Press; Nova York: Harper & Bros., 1945). Citações usadas com permissão da Harper & Bros.
2. Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense* (Nova York: Charles Scribner's Sons. Reimpresso com permissão do editor).
3. Jacques Maritain, *Christianisme et démocratie* (Paris: P. Hartmann, 1943).
4. Brunner, *op. cit.*, p. 13.
5. *Ibid.*, p. 14.
6. *Ibid.*, p. 15.
7. *Loc. cit.*
8. *Ibid.*, pp. 15 e ss.
9. *Ibid.*, p. 17.
10. *Ibid.*, p. 16.
11. *Ibid.*, p. 17.
12. *Ibid.*, pp. 27 e s.
13. *Ibid.*, p. 17.
14. *Ibid.*, p. 57.
15. *Ibid.*, p. 235.

16. *Ibid.*, p. 20.
17. *Ibid.*, pp. 16 e s.
18. *Ibid.*, p. 47.
19. *Ibid.*, pp. 48 e s.
20. *Ibid.*, pp. 80 e ss.
21. *Ibid.*, p. 84.
22. *Ibid.*, p. 35. "Eterna" não traduz muito corretamente o termo alemão "überzeitlich", cujo significado é "além do tempo".
23. Cf. meu trabalho "Die Idee der Gerechtigkeit nach den Lehren der christlichen Theologie", *Studia Philosophica: Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft*, XIII (1953), 157 e ss.
24. Brunner, *op. cit.*, p. 90.
25. *Loc. cit.*
26. *Ibid.*, p. 93.
27. *Ibid.*, pp. 93 e s.
28. *Ibid.*, p. 17.
29. *Ibid.*, p. 87.
30. *Ibid.*, pp. 57 e ss.
31. Cf., de minha autoria, "Die Idee der Gerechtigkeit nach den Lehren der christlichen Theologie", *op. cit.*, pp. 180 e ss.
32. Brunner, *op. cit.*, p. 48.
33. Sidney Hook, "The Philosophical Presuppositions of Democracy", *Ethics*, LII (1942), p. 281, diz, com respeito à relação entre democracia e religião: "Enquanto forma de vida, estará a democracia fundamentada na crença nas verdades religiosas sobrenaturais no sentido de que, se estas últimas forem negadas, será preciso necessariamente negar a primeira? Tal afirmação está cada vez mais em voga. Fossem aqui relevantes as considerações históricas, creio que se poderia estabelecer conclusivamente que as grandes religiões institucionais, com a possível exceção de algumas formas de protestantismo, de fato têm se mostrado propensas a admitir formas teocráticas de governo. Tampouco deve-nos surpreender que se tome o Reino dos Céus como modelo de inspiração para o Reino da Terra. Quem já ouviu falar em um Paraíso democraticamente organizado? No céu, Walt Whitman se depararia com o mesmo destino de Lúcifer, mas por motivos diferentes. Não apenas a noção de um céu democraticamente organizado é blasfema, como a proposta de reformar, segundo padrões democráticos, uma Igreja hierarquicamente organizada levaria à excomunhão. Se examinarmos o verdadeiro comportamento consagrado pela máxima 'Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus', descobriremos que, historicamente, a religião institucional sempre foi capaz de adaptar-se a qualquer forma de governo ou sociedade que tolere sua existência. (...) Estará a crença na democracia assente logicamente em quaisquer proposições teológicas, no sentido de que a negação das segundas implica a negação da primeira? E, para essa discussão, tomarei como exemplos de proposições teológicas as duas proposições fundamentais da teologia natural, a saber, 'Deus existe' e 'O homem tem uma alma imortal'. Dizer que quem não tem elementos para afirmar a existência de Deus e da imortalidade não tem elementos para afirmar a validade da democracia equivale a dizer que os primeiros são, pelo menos, condições necessárias da segunda. Pretendo provar que não constituem condições quer necessárias, quer suficientes."
34. Brunner, *op. cit.*, p. 92.

35. *Ibid.*, p. 55.
36. *Ibid.*, p. 29.
37. *Ibid.*, p. 37.
38. *Ibid.*, p. 30.
39. *Ibid.*, p. 36.
40. *Ibid.*, pp. 35 e s.
41. *Ibid.*, p. 40.
42. *Ibid.*, p. 35.
43. *Ibid.*, p. 39.
44. *Ibid.*, p. 41.
45. *Loc. cit.*
46. *Ibid.*, p. 42.
47. *Ibid.*, p. 43.
48. *Loc. cit.*
49. *Ibid.*, p. 44.
50. *Ibid.*, pp. 44 e s.
51. *Ibid.*, p. 45.
52. *Loc. cit.*
53. *Ibid.*, p. 46.
54. *Ibid.*, p. 55.
55. *Loc. cit.*
56. *Ibid.*, p. 56.
57. *Ibid.*, p. 49.
58. Cf. *supra*, pp. 217-8.
59. Brunner, *op. cit.*, p. 60.
60. *Loc. cit.*
61. *Ibid.*, p. 177.
62. *Ibid.*, pp. 77, 126, 133.
63. *Ibid.*, p. 177.
64. *Loc. cit.*
65. *Ibid.*, pp. 190 e s.
66. Ibid., p. 191.
67. Niebuhr, *op. cit.*, p. 126.
68. *Ibid.*, p. 133.
69. *Ibid.*, p. 134.
70. *Ibid.*, pp. x e s.
71. *Ibid.*, p. 82.
72. *Ibid.*, pp. 86 e ss.
73. *Ibid.*, p. 82.
74. *Ibid.*, p. 125.
75. *Ibid.*, p. xi.
76. *Ibid.*, p. x.
77. *Ibid.*, p. 189.
78. *Ibid.*, p. x.
79. *Ibid.*, p. 39.
80. Wilhelm von Humboldt, "Ideen zu einem Versuch die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen", *Gesammelte Werke*, vol. VII (Berlim: Georg Reimer, 1852).
81. Niebuhr, *op. cit.*, p. 28.
82. *Ibid.*, p. 39.

83. *Ibid.*, pp. 39 e s.
84. *Ibid.*, p. xiii.
85. *Ibid.*, p. xii.
86. *Loc. cit.*
87. *Ibid.*, pp. 67 e s.
88. *Ibid.*, p. 68.
89. *Ibid.*, p. 71.
90. *Ibid.*, pp. 70 e s.
91. *Ibid.*, p. 71.
92. *Ibid.*, p. 72.
93. *Ibid.*, p. 73.
94. *Ibid.*, p. 74.
95. *Loc. cit.*
96. *Ibid.*, p. 75.
97. *Ibid.*, pp. 74 e s.
98. *Ibid.*, pp. 151 e s.
99. *Ibid.*, p. 151.
100. *Ibid.*, pp. 134 e s.
101. *Ibid.*, p. 135.
102. *Loc. cit.*
103. *Ibid.*, p. 125.
104. *Ibid.*, p. 135.
105. *Ibid.*, p. 151.
106. *Ibid.*, p. 135.
107. *Ibid.*, p. 130.
108. *Ibid.*, p. 126.
109. *Ibid.*, p. 133.
110. Jacques Maritain, *op. cit.*, p. 33.
111. *Ibid.*, p. 65.
112. *Ibid.*, pp. 31 e ss., 36.
113. *Ibid.*, pp. 42 e ss.
114. *Ibid.*, p. 33.
115. *Ibid.*, p. 44.
116. *Ibid.*, p. 47.
117. *Ibid.*, pp. 43 e s.
118. *Ibid.*, p. 49.
119. *Ibid.*, p. 35.
120. Segundo ele "a vida política irá adaptar-se ao Direito natural, e, de acordo com as condições de seu objeto temporal, à própria lei evangélica" (*Ibid.*, p. 60).
121. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris: F. Alcan, 1932), p. 304; Maritain, *op. cit.*, p. 78.
122. Maritain, *op. cit.*, p. 57.
123. *Ibid.*, p. 58.
124. *Ibid.*, p. 51.
125. Cf. *supra*, p. 18.
126. Maritain, *op. cit.*, p. 54.
127. *Ibid.*, p. 76.
128. Ef. 6:5-8.
129. Tm. 6:1-2.

Capítulo III

1. Lenin, "State and Revolution", *in Selected Works*, org. J. Fineburg (Nova York: International Publishers, 1935-38), VII, 75.
2. Cf. meu trabalho *Sozialismus und Staat* (2ª ed.: Leipzig: C. L. Hirschfeld, 1923), pp. 50 e ss.
3. Cf. Alf Ross, *Why Democracy?* (Cambridge: Harvard University Press, 1952), p. 172.
4. Edward Hallett Carr, *Conditions of Peace* (Nova York: Macmillan Co., 1942), p. 28.
5. *Ibid.*, p. 30.
6. Cf. *supra*, p. 70.
7. Carr, *op. cit.*, p. 34.
8. *Loc. cit.*
9. Cf. Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: University of Chicago Press, 1944), pp. 88 e ss.
10. *Ibid.*, p. 70.
11. Cf. *ibid.*, pp. 72 e ss. Diz ele: "Nada distingue mais claramente as condições de um país livre daquelas de um país sob um governo arbitrário do que a observância, no primeiro, do princípio geral conhecido como 'regra de Direito'." O fato de esse princípio não poder ser observado em um sistema de economia planificada constitui um dos principais argumentos de sua tese de que o socialismo significa servidão.
12. John Chapman Gray, *The Nature and Sources of the Law* (2ª ed.; Nova York: Macmillan Co., 1927), pp. 121 e ss.
13. Cf. *supra*, p. 29. O termo "regra de Direito" parece implicar a idéia de que onde o princípio designado por esse termo não predomina não existe "Direito" algum. Contudo, o ilimitado poder do autocrata em permitir isenções das normas gerais, a arbitrariedade do governo autocrático — ou despótico, como às vezes é chamado — não é razão suficiente para negar o caráter legal de uma ordem social que, politicamente, tem um caráter autocrático. É possível criar Direito de muitas maneiras diferentes; a democrática é uma delas, mas não a única possível; e o Direito não é criado apenas através de normas gerais, isto é, por legislação, como também através das normas individuais promulgadas por órgãos administrativos e judiciários e, portanto, também pelo autocrata, que é o supremo órgão legislativo, judiciário e administrativo do Estado. Identificar o Direito com o Direito democrático é a típica falácia de uma doutrina do Direito natural, cujo método não exclui uma concepção oposta — a identificação do Direito com o Direito autocrático. Nem mesmo se pode negar que a possibilidade de adaptar a lei às circunstâncias específicas de um caso concreto tem alguma vantagem, a chamada flexibilidade do sistema jurídico. Tal flexibilidade é obtida ao conferir-se ao órgão aplicador de Direito o poder de legar a norma geral preestabelecida a ser aplicada, de acordo com seu significado, em um caso concreto no qual sua aplicação é considerada imprópria por esse órgão, e de criar — mediante uma exceção à norma geral — uma nova lei para o caso em pauta. A flexibilidade é especialmente apreciada pela jurisprudência anglo-saxônica.

Essa concepção, que é a simples conseqüência de uma teoria positivista do Direito, foi exposta em meu livro *Allgemeine Staatslehre* (1925), pp. 335 e ss. Em *Natural Right and History* (1953), p. 4, Leo Strauss diz que não consegue imaginar por que omiti o "trecho instrutivo" que, "na tradução inglesa", expressa esse ponto de vista, isto é, em *General Theory of Law and State* (1949), de minha autoria. A resposta é que *General Theory of Law and State* não é uma tradução de meu livro *Allgemeine Staatslehre* e, portanto, não se trata de "omissão" alguma. Se na opinião de Strauss não mais considerei aconselhável, por algum motivo qualquer, manter em minha *General Theory* o ponto de vista que defendi em *Allgemeine Staatslehre*, tem ele agora a oportunidade de verificar que estava equivocado. Além disso, o princípio geral, do qual as afirmações referidas por Strauss como tão "instrutivas" constituem apenas uma aplicação específica, está claramente exposto no modo como apresento, em *General Theory of Law*, a democracia e a autocracia como duas formas igualmente legítimas de Estado, e este, seja democrático ou autocrático, como uma *ordem jurídica*.

14. Assim, por exemplo, Hayek, *op. cit.*, p. 56, escreve, sob o título "Planejamento e democracia": "Os diferentes tipos de coletivismo, comunismo, fascismo, etc., divergem entre si quanto à natureza do objetivo rumo ao qual querem dirigir os esforços da sociedade. Todos, porém, divergem do liberalismo e do individualismo por pretenderem organizar o conjunto da sociedade e todos os seus recursos com vistas a esse objetivo unitário e por se recusarem a reconhecer as esferas autônomas nas quais os objetivos individuais são supremos. Em resumo, são totalitários na verdadeira acepção desse novo termo que adotamos para descrever as manifestações inesperadas, mas não obstante inseparáveis, daquilo que em teoria denominamos coletivismo."
15. *Ibid.*, pp. 88 e ss.
16. *Ibid.*, pp. 93 e s.
17. Hayek, *ibid.*, p. 89, diz, em defesa da sociedade capitalista: "O dinheiro é um dos maiores instrumentos de liberdade jamais inventados pelo homem. É o dinheiro que, na sociedade existente, faculta ao homem pobre uma surpreendente gama de opções — uma gama maior que aquela que, não muitas gerações atrás, abria-se aos homens ricos." Isso é verdade — desde que o pobre tenha o dinheiro, o que muito parece uma contradição em termos.
18. Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (Nova York e Londres: Harper & Bros., 1942), p. 269. Cf. também F. A. Hermens, *Demokratie und Kapitalismus* (Munique e Leipzig: Duncker & Humblot, 1931). Hermens tenta mostrar que "qualquer forma de governo que não seja a democrática é incompatível com o capitalismo plenamente desenvolvido (p. iii), mas rejeita expressamente a definição de democracia como governo do povo. "Democracia não é governo do povo (*Volksherrschaft*) no antigo sentido do termo, mas sim a forma de governo através da qual a integração [da massa do povo em uma totalidade com o objetivo de ação] é obra das lideranças políticas" (p. 21). "O conceito de liderança desenvolvido pela prática democrática contém os elementos da livre-concorrência" (p. 10).
19. *Ibid.*, pp. 297 e s.
20. John Locke, *Segundo tratado sobre o governo civil*, cap. iv, seção 22.
21. *Ibid.*, cap. v, seção 14.
22. *Ibid.*, seção 25.
23. *Loc. cit.*
24. *Ibid.*, seção 26.
25. *Ibid.*, seção 27.
26. *Ibid.*, seção 44.

Capítulo III

1. Lenin, "State and Revolution", *in Selected Works*, org. J. Fineburg (Nova York: International Publishers, 1935-38), VII, 75.
2. Cf. meu trabalho *Sozialismus und Staat* (2ª ed.: Leipzig: C. L. Hirschfeld, 1923), pp. 50 e ss.
3. Cf. Alf Ross, *Why Democracy?* (Cambridge: Harvard University Press, 1952), p. 172.
4. Edward Hallett Carr, *Conditions of Peace* (Nova York: Macmillan Co., 1942), p. 28.
5. *Ibid.*, p. 30.
6. Cf. *supra*, p. 70.
7. Carr, *op. cit.*, p. 34.
8. *Loc. cit.*
9. Cf. Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: University of Chicago Press, 1944), pp. 88 e ss.
10. *Ibid.*, p. 70.
11. Cf. *ibid.*, pp. 72 e ss. Diz ele: "Nada distingue mais claramente as condições de um país livre daquelas de um país sob um governo arbitrário do que a observância, no primeiro, do princípio geral conhecido como 'regra de Direito'." O fato de esse princípio não poder ser observado em um sistema de economia planificada constitui um dos principais argumentos de sua tese de que o socialismo significa servidão.
12. John Chapman Gray, *The Nature and Sources of the Law* (2ª ed.; Nova York: Macmillan Co., 1927), pp. 121 e ss.
13. Cf. *supra*, p. 29. O termo "regra de Direito" parece implicar a idéia de que onde o princípio designado por esse termo não predomina não existe "Direito" algum. Contudo, o ilimitado poder do autocrata em permitir isenções das normas gerais, a arbitrariedade do governo autocrático — ou despótico, como às vezes é chamado — não é razão suficiente para negar o caráter legal de uma ordem social que, politicamente, tem um caráter autocrático. É possível criar Direito de muitas maneiras diferentes; a democrática é uma delas, mas não a única possível; e o Direito não é criado apenas através de normas gerais, isto é, por legislação, como também através das normas individuais promulgadas por órgãos administrativos e judiciários e, portanto, também pelo autocrata, que é o supremo órgão legislativo, judiciário e administrativo do Estado. Identificar o Direito com o Direito democrático é a típica falácia de uma doutrina do Direito natural, cujo método não exclui uma concepção oposta — a identificação do Direito com o Direito autocrático. Nem mesmo se pode negar que a possibilidade de adaptar a lei às circunstâncias específicas de um caso concreto tem alguma vantagem, a chamada flexibilidade do sistema jurídico. Tal flexibilidade é obtida ao conferir-se ao órgão aplicador de Direito o poder de legar a norma geral preestabelecida a ser aplicada, de acordo com seu significado, em um caso concreto no qual sua aplicação é considerada imprópria por esse órgão, e de criar — mediante uma exceção à norma geral — uma nova lei para o caso em pauta. A flexibilidade é especialmente apreciada pela jurisprudência anglo-saxônica.

Essa concepção, que é a simples conseqüência de uma teoria positivista do Direito, foi exposta em meu livro *Allgemeine Staatslehre* (1925), pp. 335 e s. Em *Natural Right and History* (1953), p. 4, Leo Strauss diz que não consegue imaginar por que omiti o "trecho instrutivo" que, "na tradução inglesa", expressa esse ponto de vista, isto é, em *General Theory of Law and State* (1949), de minha autoria. A resposta é que *General Theory of Law and State* não é uma tradução de meu livro *Allgemeine Staatslehre* e, portanto, não se trata de "omissão" alguma. Se na opinião de Strauss não mais considerei aconselhável, por algum motivo qualquer, manter em minha *General Theory* o ponto de vista que defendi em *Allgemeine Staatslehre*, tem ele agora a oportunidade de verificar que estava equivocado. Além disso, o princípio geral, do qual as afirmações referidas por Strauss como tão "instrutivas" constituem apenas uma aplicação específica, está claramente exposto no modo como apresento, em *General Theory of Law*, a democracia e a autocracia como duas formas igualmente legítimas de Estado, e este, seja democrático ou autocrático, como uma *ordem jurídica*.

14. Assim, por exemplo, Hayek, *op. cit.*, p. 56, escreve, sob o título "Planejamento e democracia": "Os diferentes tipos de coletivismo, comunismo, fascismo, etc., divergem entre si quanto à natureza do objetivo rumo ao qual querem dirigir os esforços da sociedade. Todos, porém, divergem do liberalismo e do individualismo por pretenderem organizar o conjunto da sociedade e todos os seus recursos com vistas a esse objetivo unitário e por se recusarem a reconhecer as esferas autônomas nas quais os objetivos individuais são supremos. Em resumo, são totalitários na verdadeira acepção desse novo termo que adotamos para descrever as manifestações inesperadas, mas não obstante inseparáveis, daquilo que em teoria denominamos coletivismo."
15. *Ibid.*, pp. 88 e ss.
16. *Ibid.*, pp. 93 e s.
17. Hayek, *ibid.*, p. 89, diz, em defesa da sociedade capitalista: "O dinheiro é um dos maiores instrumentos de liberdade jamais inventados pelo homem. É o dinheiro que, na sociedade existente, faculta ao homem pobre uma surpreendente gama de opções — uma gama maior que aquela que, não muitas gerações atrás, abria-se aos homens ricos." Isso é verdade — desde que o pobre tenha o dinheiro, o que muito parece uma contradição em termos.
18. Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (Nova York e Londres: Harper & Bros., 1942), p. 269. Cf. também F. A. Hermens, *Demokratie und Kapitalismus* (Munique e Leipzig: Duncker & Humblot, 1931). Hermens tenta mostrar que "qualquer forma de governo que não seja a democrática é incompatível com o capitalismo plenamente desenvolvido (p. iii), mas rejeita expressamente a definição de democracia como governo do povo. "Democracia não é governo do povo (*Volksherrschaft*) no antigo sentido do termo, mas sim a forma de governo através da qual a integração [da massa do povo em uma totalidade com o objetivo de ação] é obra das lideranças políticas" (p. 21). "O conceito de liderança desenvolvido pela prática democrática contém os elementos da livre-concorrência" (p. 10).
19. *Ibid.*, pp. 297 e s.
20. John Locke, *Segundo tratado sobre o governo civil*, cap. iv, seção 22.
21. *Ibid.*, cap. v, seção 14.
22. *Ibid.*, seção 25.
23. *Loc. cit.*
24. *Ibid.*, seção 26.
25. *Ibid.*, seção 27.
26. *Ibid.*, seção 44.

27. *Ibid.*, cap. vii, seção 87.
28. *Ibid.*, seção 85.
29. *Ibid.*, seção 88.
30. *Ibid.*, cap. xi, seções 138-39.
31. *Code de la nature ou le véritable esprit de ses loix*. Reeditado *in Collection des économistes et des réformateurs sociaux de la France*, org. E. Dolléans (Paris: P. Guethner, 1910).
32. A. Lichtenberger, *Le Socialisme au XVIIIe siècle* (Paris: F. Alcan, 1895), p. 114.
33. Cf. Dolléans, *op. cit.*, pp. 5 e ss., e Kingsley Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century* (Londres: E. Benn, 1929), p. 243.
34. *Code de la nature, op. cit.*, p. 23.
35. *Ibid.*, p. 17.
36. *Ibid.*, p. 36.
37. *Ibid.*, p. 13.
38. *Ibid.*, p. 37.
39. *Ibid.*, p. 39.
40. *Ibid.*, p. 16.
41. *Ibid.*, p. 84.
42. *Loc. cit.*
43. *Ibid.*, pp. 85 e ss.
44. *Ibid.*, pp. 51 e s.
45. *Ibid.*, p. 51.
46. Cf. *supra*, p. 146.
47. *Code de la nature, op. cit.*, p. 54.
48. Moscou, 1947.
49. Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechts", *Sämtliche Werke*, Herausgegeben von Georg Larson (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1911), vol. VI, par. 29. Tradução inglesa de T. M. Knox, *Hegel's Philosophy of Right* (Oxford: Oxford University Press, 1942). Quando o termo alemão "Recht" significa, como no título de Hegel, uma ordem social, e não especificamente uma faculdade subjetiva do homem, deve ser traduzido para o inglês como "law" (Direito objetivo) e não como "right" (Direito subjetivo).
50. *Ibid.*, seção 41.
51. *Ibid.*, acréscimo à seção 53.
52. *Ibid.*, seção 44.
53. *Ibid.*, acréscimo à seção 44.
54. *Ibid.*, seção 45.
55. *Loc. cit.*
56. *Ibid.*, acréscimo à seção 41.
57. *Ibid.*, seção 40.
58. *Ibid., seção 46.*
59. *Ibid.*, acréscimo à seção 46.
60. *Ibid.*, seção 46.
61. *Ibid.*, seção 49.
62. *Ibid.*, acréscimo à seção 49.
63. Emil Brunner, *Justice and the Social Order*, trad. de Mary Hottinger (Londres e Redhill: Lutterworth Press, 1945), p. 77.
64. *Ibid.*, pp. 58, 236.
65. *Ibid.*, p. 58.

66. *Loc. cit.*
67. *Ibid.*, p. 77.
68. *Ibid.*, p. 58.
69. *Ibid.*, p. 59.
70. *Loc. cit.*

O CONCEITO DE ESTADO E A PSICOLOGIA SOCIAL

1. Ver as seguintes obras: Freud, *Totem und Tabu*, 2a. edição, 1920, e *Group Psychology and Analysis of the Ego*, 1921. E também meu próprio trabalho: *Der soziologische und juristische Staatsbegriff*, Tübingen, 1922, do qual retirei algumas partes deste ensaio.
2. *Soziologie*, 1908, pp. 5, 6.
3. Ver Moede, "Die Massen und Sozialpsychologie im kritischen Überblick", *Zeitschrift für pädagogische Psychologie*, 1915, p. 393.
4. *La coppia criminale*, 2a. edição.
5. *Psychologie des foules*, 3a. edição, 1919.
6. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. Tradução de James Strachey. International Psycho-Analytical Press, p. 2.
7. Freud, *op. cit.*, p. 7
8. Freud, *op. cit.*, p. 40.
9. Freud, *op. cit.*, p. 40.
10. Freud, *op. cit.*, p. 58.
11. Freud, *op. cit.*, p. 56.
12. Freud, *op. cit.*, p. 65.
13. Freud, *op. cit.*, p. 66.
14. Freud, *op. cit.*, p. 89.
15. Freud, *op. cit.*, p. 75.
16. Freud, *op. cit.*, pp. 80 e 102.
17. Freud, *Totem and Taboo*. Traduzido por. A. A. Brill, pp. 207 e ss. *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, pp. 90 e ss.
18. Neste momento devemos fazer referência a Heinrich Schurtz, que, em seu livro *Altersklassen und Männerbünde*, 1902, defende a tese de que todas as combinações sociais superiores, e o Estado, portanto, em particular, são derivadas das associações de homens que aparecem em todas as raças primitivas sob a forma de "casas dos homens", associações semelhantes a clubes, sociedades secretas, etc. Tais guildas masculinas originam-se, segundo Schurtz, de um impulso social específico que, embora aparentado com o impulso sexual, é, não obstante, diferente e mesmo direcionado contra este. A única condição para a diferenciação social e o progresso cultural é a repressão do impulso sexual, de natureza fundamentalmente anti-social.
19. Freud, *op. cit.*, p. 91.
20. Freud, *op. cit.*, p. 99.
21. Freud, *op. cit.*, p. 92.
22. Freud, *op. cit.*, p. 101.
23. Freud, *op. cit.*, p. 101.
24. Freud, *op. cit.*, p. 25.
25. Freud, *op. cit.*, p. 25.
26. *The Group Mind*, Cambridge, 1920.

27. Freud, *op. cit.*, p. 32.
28. Freud, *op. cit.*, p. 52.
29. Freud, *op. cit.*, p. 30.
30. Freud, *op. cit.*, p. 53.
31. Tarde, o sociólogo francês (*La logique sociale*, 1895, e *Les lois de l'imitation*, 2a. edição, 1895), parte, como se sabe, do fato da imitação sugestiva como fenômeno social fundamental e caracteriza o grupo social como um agregado de seres que imitam uns aos outros. Está claro que o Estado não pode ser visto como um grupo social segundo a definição de Tarde. Mas pode-se admitir que uma tal formação grupal possa ocorrer no processo de realização da idéia do Estado.
32. Eisler, *Soziologie*, p. 9.
33. *Les règles de la méthode sociologique.*
34. *Bulletin de la société de philosophie*, 1906, p. 227. Cito esta obra baseando-me no ensaio de Fouillée, *Humanitaires et libertaires au point de vue sociologique et moral.* Infelizmente, ainda não tive acesso ao *Bulletin de la société de philosophie.* Só tomei ciência deste ensaio de Durkheim, bem como de outro citado mais à frente, *Les formes élémentaires de la vie religieuse; Le system totemique en Australie*, Paris, 1912, após a publicação de meu ensaio *Über den soziologischen und juristischen Staatsbegriff.* Logo, faço uso da oportunidade que ora se me apresenta de completar minha crítica da *méthode sociologique* de Durkheim no tocante a este importante paralelo traçado por ele entre a sociedade e Deus.
35. *Bulletin de la société de philosophie*, 1906, p. 192.
36. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 322.
37. Esta explicação estritamente causal é sustentada pela psicanálise também quando — como na *Group Psychology and the Analysis of the Ego* de Freud —, livre de qualquer viés político, o objeto de sua investigação é o mecanismo psíquico de que depende o Estado monárquico, cuja predominância na história política seria de outro modo incompreensível.
38. Freud: *Totem and Taboo.* Tradução inglesa de A. A. Brill, 1919, pp. 222 e ss.
39. Cf. meu ensaio *Der soziologische und juristische Staatsbegriff*, 1922, pp. 219 e ss.

ABSOLUTISMO E RELATIVISMO NA FILOSOFIA E NA POLÍTICA

1. Cf. Hans Kelsen, *Staatsform und Weltanschauung* (Tübingen, 1933).
2. Cf. Hans Kelsen, *General Theory of Law and State* (Harvard University Press, 1946), pp. 419 e ss. [*Teoria Geral do Direito e do Estado*, São Paulo, Martins Fontes/Universidade de Brasília, 1990.]
3. Cf. Bertrand Russell, *Philosophy and Politics* (1947), *passim.*
4. Cf. Hans Kelsen, "Platonic Justice", *International Journal of Ethics*, vol. 48 (1937), pp. 367 e ss.
5. Hans Kelsen, "The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy", *Ethics*, vol. 48 (1937), pp. 1 e ss.

Coleção Justiça e Direito

últimos lançamentos

David, R.
O Direito Inglês

Rawls, J.
Uma Teoria da Justiça

David, R.
Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo

Lloyd, D.
A Idéia de Lei

Kelsen, H.
O que é Justiça?

Kelsen, H.
A Democracia

Kelsen, H.
Teoria Geral do Direito e do Estado

Kelsen, H.
O Problema da Justiça

Dworkin, R.
O Império do Direito

Kelsen, H.
Teoria Pura do Direito

Radbruch, G.
Introdução à Ciência do Direito

Perelman, C. e Olbrechts-Tyteca, L.
Tratado da Argumentação

Perelman, C.
Lógica Jurídica

Goyard-Fabre, S.
Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno

Dworkin, R.
Uma Questão de Princípio

Rawls, J.
Justiça e Democracia

Reboul, O.
Introdução à Retórica

Caenegem, R. C. van
Uma Introdução Histórica ao Direito Privado

Coleção Justiça e Direito

últimos lançamentos

David, R.
O Direito Inglês

Rawls, J.
Uma Teoria da Justiça

David, R.
Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo

Lloyd, D.
A Idéia de Lei

Kelsen, H.
O que é Justiça?

Kelsen, H.
A Democracia

Kelsen, H.
Teoria Geral do Direito e do Estado

Kelsen, H.
O Problema da Justiça

Dworkin, R.
O Império do Direito

Kelsen, H.
Teoria Pura do Direito

Radbruch, G.
Introdução à Ciência do Direito

Perelman, C. e Olbrechts-Tyteca, L.
Tratado da Argumentação

Perelman, C.
Lógica Jurídica

Goyard-Fabre, S.
Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno

Dworkin, R.
Uma Questão de Princípio

Rawls, J.
Justiça e Democracia

Reboul, O.
Introdução à Retórica

Caenegem, R. C. van
Uma Introdução Histórica ao Direito Privado